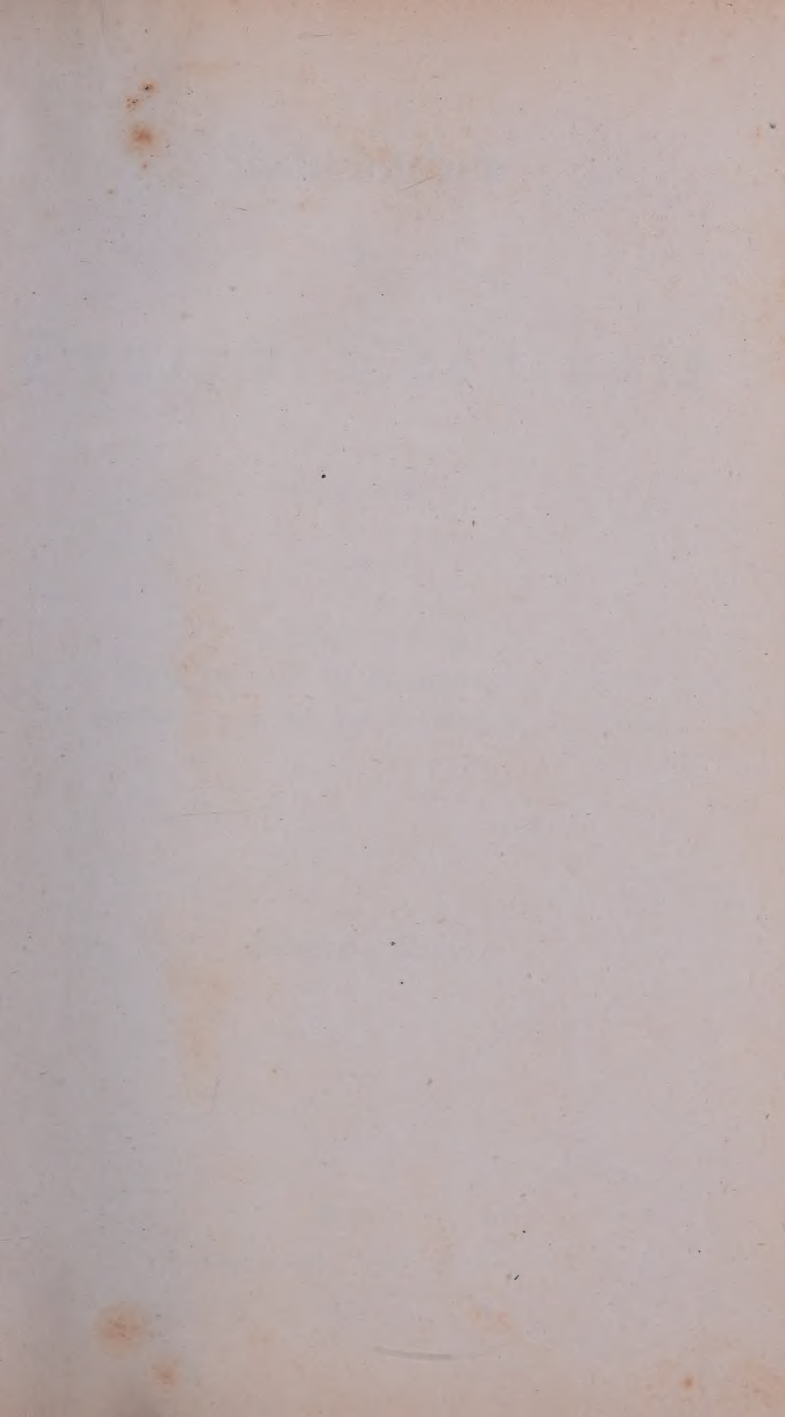


BERKELEY, CALIFORNIA



I n h a l t.

Seite

Huther, die Bedeutung der Begriffe <i>ζωή</i> u. <i>πιστεύειν</i> in den Johann. Schriften	1
Stirm, die pastoraltheologischen Winke der Pastoralbriefe	34
Stern, John Milton und der Calvinismus	87
Ritschl, Ulrich Zwingli	121
Düsterdieck, Ueber die Freude. Ein Beitrag zur christlichen Ethik	191
Detinger, die bibl. Lehre über Autorität u. Auslegung der Bibel	205
Dorner, die Bedeutung der äußern und inneren Offenbarung für die Erkenntniß von Gott	226
Fetzer, Pascal's Erkenntnißtheorie	280
Wagenmann, Kirchengeschichtliche Secularerinnerungen	321
Palmer, Ueber die Deutung der biblischen Weissagung auf Er- eignisse und Zustände der Gegenwart	389
Schmidt, Die Auferstehung des Herrn und ihre Bedeutung für seine Person und sein Werk mit besonderer Beziehung auf Keim's Leben Jesu von Nazara	412
Heman, Schleiermacher's Idee des höchsten Gutes und der sitt- lichen Aufgabe	442
Weizsäcker, die Papstwahl von 1059 bis 1130	486
Krauß, Das Mittlerwerk nach dem Schema des <i>munus triplex</i>	595
Vander, Schleiermacher's theologische Gotteslehre in ihrem Ver- hältniß zur philosophischen untersucht und nach ihrem wissen- schaftlichen Werth beurtheilt	656
Anzeige neuer Schriften:	
Ahlfeld, das Alter der Christen	177
Barnes, Notes on the old testament	335
Birks, Commentary on the book of Isaiah	335
Böhl, Allgemeine Pädagogik	385
Bonnet, Antonio Paleario	570
Bunfen, allgemeines evangelisches Gesang- und Gebetbuch	178
Clarus, die Auswanderung der Salzburger 1731—32	572
Clementis Rom. ad Corinthios epist. ed. Laurent.	158
Dießsch, Adam und Christus. Röm. 5, 12—21	350
Edlin, Pascal	571
Eadie, commentary on the epistle of Paul to the Galatians	740
Eitel, three lectures on Buddhism.	759
Gwald, Lehre der Bibel von Gott.	138
Fabri, Staat und Kirche	379
Frank, System der christlichen Gewißheit	170
Geering, Hoffungsstrahlen aus Gotteswort	555
Geiger, das Judenthum und seine Geschichte. 3. Abth.	355
Goulburn, vom heiligen Leben	369
Hanne, der Geist des Christenthums	189
Hase, Ideale und Irrthümer. Jugenderinnerungen	168
Hasseltamp, Wesen der reformirten Kirche	175
Haug, ein offenes Wort wider Roms Annäherung	388
Hausrath, der Vier-Capitel-Brief des Paulus an die Corinthier	742
Heinrici, die Valentinianische Gnosis und die heilige Schrift	357
Heliand, übersezt von Grein	563

Hertwig, Tabellen zur Einleitung in's Neue Testament . . .	552
Hinschius, Stellung der deutschen Staatsregierungen dem Vatikanischen Concil gegenüber . . .	584
Hofacker, Wilhelm Hofacker, ein Predigerleben . . .	763
Hoffmann, Fortschritt und Rückschritt in den zwei letzten Jahrh. . .	574
Hollenberg, zur Religion und Kultur . . .	592
Holzmann, Kritik der Epheser- und Kolosser-Briefe . . .	748
Kleinert, das Deuteronomium und die Deuteronomiker . . .	150
Köhler, Denkschrift, betr. die dermalige Lage der evangel. Kirche im Großherzogthum Hessen . . .	779
Krüger, Lehre vom heiligen Abendmahl . . .	176
K. P. L., Einheit und Widerstreit der Dogmen des Christenthums . . .	367
Lipsius, die Pilatus Akten . . .	163
Chronologie der römischen Bischöfe . . .	164
Lüpke, Hymnarium Camminense . . .	761
Luther als deutscher Classiker . . .	360
Märker, Erklärung der schwierigsten Stellen im I. Buche Samuelis . . .	332
Merr, das Gedicht von Hiob . . .	152
Meyer, Commentar über das Neue Test. 3. Abth. Apostelgeschichte . . .	338
" Commentar über das N. Test. 15. Abth. Briefe des Jacobus . . .	344
" Commentar über das Neue Test. 7. Abthl. Galater-Brief . . .	740
" Commentar über das N. T. 5. 6. Abthl. Corinth-Brief . . .	742
Mollen de Hoop Scheffer, Studien en Bijdragen . . .	567
Müller, die Semiten in ihrem Verhältniß zu Chamiten u. Saphetiten . . .	557
dogmatische Abhandlungen . . .	579
Nebe, die evangelischen Perikopen des Kirchenjahrs . . .	376
Nesfied, Christi Leben und Lehre, übersetzt von Kelle . . .	562
Drelli, die hebräischen Synonyma der Zeit und Ewigkeit . . .	738
Palmer, evangelische Homiletik. 5. Aufl. . .	182
Lebensbilder von Erbauungsschriftstellern . . .	568
Zur Palästina-Literatur . . .	144
Pasig, Johannes VI. Bischof von Meissen . . .	566
Pauli, evangelische Missionen in Afrika . . .	578
Pfleiderer, Dante's göttliche Komödie . . .	167
Romang, über wichtige Fragen der Religion . . .	767
Rothe, stille Stunden . . .	764
v. Scheurl, Sammlung kirchenrechtlicher Abhandlungen . . .	587
Schmidt, Geschichte der Predigt von Luther bis Spener . . .	362
Schöberlein u. Kiegel, Schatz des liturgischen Chor- und Gemeindegelanges . . .	769
Schröding, über einige Stellen aus den Büchern Samuelis . . .	332
Schulze, über romanisirende Tendenzen . . .	583
Sickel, das Reformations-Eibell des Kaisers Ferdinand I. . .	361
Sirt, Petrus Paulus Bergerius . . .	570
Das Spiel von den 10 Jungfrauen übertragen von Freibe . . .	564
Taylor, christliche Betrachtungen über Glauben und Pflicht . . .	177
Wilmor, Theologische Moral . . .	363
Weber, Lessing und die Kirche seiner Zeit . . .	762
Weiffenbach, Studie über Jacobus II, 14—26 . . .	342
Studie über Jacobus II, 14—26 . . .	345
Ein Weihnachtspiel, herausgegeben von Viderit . . .	566
Weinhold, die gotische Sprache im Dienste des Christenthums . . .	560
Weiß, das Markus-Evangelium und seine synoptischen Parallelen . . .	346
de Wette, Erklärung der Apostelgeschichte. 4. Aufl. v. Overbeß . . .	339
Zahn, die reformirte Abendmahlsfeier . . .	175
Zeischwitz, Normen berechtigter Abendmahlsgemeinschaft . . .	174
System der christlich-kirchlichen Katechetik . . .	371

Ueber die Deutung der biblischen Weissagung auf Ereignisse und Zustände der Gegenwart.

Rede im Königsbau zu Stuttgart am 30. Dec. 1871 gehalten,

von

Dr. Palmer ¹⁾.

Noch immer, wenn die Geschichte der Völker an einem jener großen kritischen Momente angelangt ist, da Altes krachend zusammenbricht und Neues aus dem Schutt sich erhebt, hat sich die Bedeutsamkeit solch eines Wendepunctes im Volksgemüth, zumal im deutschen, durch eine höhere religiöse Erregung kundgegeben. Es ist ja natürlich: wenn einmal wieder die höchsten Güter des Lebens in Frage stehen, wenn man um sie kämpfen, wenn man Alles für dieselben einsetzen muß, oder wenn ein großes Geschick wie eine schwarze Wolke sich herantwölzt, ohne daß wir entrinnen könnten, und wissen doch nicht, bringt sie Segen? bringt sie Unheil? — da fühlt auch der Muthigste: „Mit unsrer Macht ist nichts gethan“; da kommt ihm zum Bewußtsein, daß, wenn wir auch Alles zusammennehmen, was wir an Klugheit und Geschicklichkeit, an Tapferkeit, Pflichttreue und allen möglichen Tugenden besitzen, doch die letzte Entscheidung

¹⁾ Daß eine Rede dieser Art Vieles enthält, was dem Theologen nicht neu ist, wird durch den populären Zweck derselben entschuldigt sein; der Verfasser glaubte dessenungeachtet, sie hier mittheilen zu sollen, da es doch unstreitig zu den Aufgaben der Gegenwart gehört, die Wissenschaft mit dem allgemeinen Bewußtsein der Gebildeten in der Kirche in lebendigem Zusammenhang zu erhalten und dadurch ungesunden Einflüssen zu steuern. Als ein Versuch dieser Art will Obiges angesehen sein. Die Rede hat mir schwere Verunglimpfungen eingetragen von Seiten derer, welche die christliche Gläubigkeit nicht nach dem Maß der strengen Wahrheit, sondern nach ihren Lieblingsvorstellungen taxiren. Ich habe es verschmäht, auf irgend einen dieser Angriffe zu antworten; wenn Eins und Andres, was ich anführen mußte, den Eindruck des Lächerlichen macht, so ist das nicht meine Schuld, sondern die Schuld derer, die sich in solcher Weisheit gefallen.

in der Hand einer unsichtbaren und unberechenbaren Macht liegt, die sich nach unseren Meinungen nicht zu richten pflegt, sondern ihre eigenen Wege geht. Da ist's doch Allen ein Trost, daß ihnen diese höhere Gewalt nicht ein blindes Schicksal und nicht, wie den Athenern, denen Paulus predigte, ein unbekannter Gott ist, sondern daß sie diese Macht kennen als den Vater im Himmel voll Güte und Weisheit. Und wenn die Gefahr vorüber, wenn der Sieg errungen und damit ein hohes Glück erreicht ist, so thut die Freude das Menschenherz weit auf, sie macht es ihm zum Bedürfniß, dem allmächtigen Geber alles Guten zu danken. Ist doch dies einer der edelsten Züge, die der Schöpfer in die Menschennatur eingegraben hat, daß wir eines Glückes immer erst dann recht froh werden, wenn wir Einen wissen, dem wir dafür danken können; nicht eine Gabe an sich schon bereitet uns die höchste Freude, sondern die Liebe, die sich darin kund gibt und für welche uns die Gabe eine Bürgschaft ist; erst dieses ideale Element gibt dem Realen, das wir empfangen, den vollen Werth.

Diese einfachen Elemente aller Religion, die im platten Alltagsleben so vielfach einfrieren, aber in Zeiten, wie die letzten beiden Jahre gewesen sind, bei Vielen plötzlich aufthauen, sind im Christenthum nicht nur zu ihrer reinsten Ausprägung, sondern auch zu einer eigenthümlichen Weiterbildung gelangt. Nach christlicher Lehre hat es die göttliche Vorsehung und Regierung nicht bloß mit dem Wohl und Wehe der einzelnen Menschen oder etwa auch der einzelnen Völker zu thun, sondern es wird ein Reich Gottes verkündet, das alle Nationen, alle Menschen, ja Himmel und Erde umfassen soll, ein Reich, das gegründet ist durch die Erscheinung Christi in der Welt, das von ihm aus sich über alle Länder und Völker im Lauf der Jahrhunderte ausdehnen und sie alle zu einem Gottesstaat verbinden soll, in welchem, wie Paulus sagt, Gott Alles sein wird in Allen. Dieses Ziel wird uns in der Bibel vorgehalten nicht wie ein in unendlicher, nebelgrauer Ferne liegender Punct; es schaut uns nicht wie die Sonne am Wintermorgen in trüber Gluth aus Dunstmassen entgegen, sondern das Wort der Schrift gibt ihm eine feste, bestimmte Zeichnung und läßt uns auch die Entwicklungsstufen erkennen, die zu demselben im Verlauf der Zeit führen, also diejenigen vorbereitenden Momente, deren Eintritt in die Geschichte die Annäherung an das Ziel, die baldige Erreichung desselben signalisirt. Diese Kenntniß ist es, die wir der Weissagung verdanken. Und wie Christus seinen Jüngern, und zwar nicht bloß der gedankenlosen Menge, sondern zumeist

den Theologen seines Volkes, einen schweren Vorwurf daraus macht, daß sie, die sich doch so weise dünken, die Zeichen der Zeit so gar nicht verstehen, so gilt es jetzt als ein Hauptstück tieferer christlicher Erkenntniß und Frömmigkeit, die Zeichen der Zeit, in der wir leben, recht zu beachten und richtig zu beurtheilen, d. h. aus der Vergleichung des Geweissagten mit dem, was sich vor unseren Augen ereignet, die rechten Schlüsse zu ziehen in Bezug auf die Frage, in welchem Stadium des Weges wir uns befinden, wie weit voran oder wie weit zurück wir seien, welche Stufen wir also noch zu überschreiten, welche Ereignisse wir noch zu erwarten haben.

Dieses Verfahren, mit der Bibel in der einen, mit der Zeitung in der anderen Hand, scheint nun Vielen ein sehr einfaches und leichtes zu sein, kaum anders, als wenn wir auf unsere Uhr blicken, um zu erfahren, welche Stunde es sei. Aber die Bibel ist eben kein Zifferblatt, wozu die Zeitung den Zeiger vorstellte; auch wo die Bibel Zahlen angibt in ihren prophetischen Theilen, da wissen wir doch nie, in welchem Werth dieselben zu nehmen sind, — wir kennen den Exponenten derselben nicht; stellt doch die Schrift selber den Satz auf, vor Gott seien tausend Jahre wie ein Tag und ein Tag sei wie tausend Jahre — damit hört alle Möglichkeit chronologischen Rechnens auf. Und wo sich in der Weissagung auch bestimmte Namen finden, da sind es entweder solche, die uns kein Geschichtsbuch und keine Landkarte nennt, oder wenn wir sie auch geschichtlich kennen, wie die Namen Babel, Jerusalem u. s. w., so ist doch darüber kein Zweifel möglich, daß sie in der Weissagung nicht ihre geschichtliche, sondern eine symbolische, mystische Bedeutung haben; über diese aber läßt uns das Bibelwort völlig im Dunkeln. Um also die Prophetie richtig zu deuten, muß man eigentlich selbst ein Prophet sein; ob nun diejenigen, die uns mit ihrer Auslegung der Weissagung so freigebig bedienen, wirklich Propheten sind, — das eben ist die Frage, deren gläubige Bejahung einem nur Wahrheit fordernden, nur vor der Wahrheit sich beugenden Christen um so weniger angeschlossen, um so weniger zum Merkmal echter Frömmigkeit gemacht werden darf, je mehr bis auf den heutigen Tag die weitaus meisten Deutungen dieser Art durch den Erfolg oder vielmehr Nichterfolg Lügen gestraft worden sind.

Unsre Zeit nun hat in der bezeichneten Weise ihre Wirkung auf religiöse Gemüther nicht verfehlt; es ist z. B. offen ausgesprochen worden, man habe die Offenbarung Johannis früher unmöglich richtig zu deuten vermocht, jetzt aber, seit 1870 und 1871, sei der Schlüssel

zu jenem geheimnißvollen Buche gegeben. Und so hielt ich es für nicht unangemessen, diesen Gegenstand hier zur Sprache zu bringen. Ich bin mir sehr wohl bewußt, daß ich riskire, deßhalb den Vorwurf hören zu müssen, ich schwatze aus der Schule, das seien Dinge, die nur in vertrautem Kreise besprochen werden dürfen, sobald man sie an die große Glocke hänge, werden sie profanirt. Allein solch einen Unterschied zwischen Esoterischem und Exoterischem, zwischen einer Geheimlehre, die nur für wenige Auserwählte bestimmt, und einer ordinären Wahrheit, die gut genug sei für Alle, erkenne ich auf christlichem Boden schlechterdings nicht an; Christus hat anders geredet: „Was ich euch sage ins Ohr, das prediget auf den Dächern“; was evangelische Wahrheit ist, das gehört Allen zu, die es hören wollen; nur was nicht auf festem Wahrheitsgrunde steht, was bloße Liebhabereien Einzelner sind, nur das hat sich vor dem Licht der Oeffentlichkeit zu scheuen. Jedoch muß ich mir die Erlaubniß ausbedingen, mich lediglich referirend und nebenbei allenfalls kritisch zu verhalten. Denn wollte ich in einer Einleitung erst objectiv das Wesen der Weissagung erörtern und zeigen, wie nothwendig sie mit dem Begriff göttlicher Offenbarung zusammenhängt, weil diese auf jeder ihrer Stufen immer schon das Ganze zum Zweck hat, also auch die Perspective auf die letzten Ziele offen halten muß, und wollte ich ebenso den subjectiven Zustand des prophetischen Schauens und damit die Möglichkeit solch eines Einblicks in die Zukunft psychologisch untersuchen: so würde eine solche Einleitung allein schon die Zeitgrenzen weit übersteigen, die ich mir zu setzen habe. Uebrigens werden sich wohl aus dem Referat selbst hin und wieder die allgemeinen Gesichtspuncte für diesen Gegenstand ergeben.

Die Heimath der Prophetie ist, wie Jeder weiß, nicht das Neue, sondern das Alte Testament; die ganze Bestimmung und Führung des Volkes Israel war darauf angelegt, allmählich eine große, weltumfassende Zukunft vorzubereiten. Was aber für die Väter des alten Bundes eine große Zukunft war, das ist für uns eine große Vergangenheit, eine Geschichte, nämlich die Erscheinung Christi, die Gründung seines Reiches. Und so sind wir von Jugend auf mit vollem Recht gelehrt worden, die gesammte alttestamentliche Weissagung mit der Vollendung des Werkes Christi, mit der Entstehung der christlichen Kirche bereits erfüllt zu sehen. Wie nun ein Versprechen, das ich Jemanden geleistet, von dem Augenblick an außer Wirk-

fung ist, sobald ich es thatsächlich erfüllt habe, so betrachten wir auch die im Neuen Testament vorliegende Erfüllung des Alten als eine complete; wir halten also dafür, daß, was die alttestamentliche Prophetie noch Weiteres enthält, wovon wir im Neuen Testament, also im Leben des Erlösers und der Apostel, keine buchstäbliche Verwirklichung nachweisen können, überhaupt von Anfang an schon gar nicht zum buchstäblichen Erfülltwerden bestimmt gewesen, sondern geistig zu deuten sei. Demgemäß erbaut sich die Christengemeinde, wenn sie am Sonn- und Festtag versammelt ist, nicht, wie die Synagoge, an Gesetz und Propheten, sondern an den Evangelien und Episteln, d. h. an der Geschichte und Lehre des Neuen Testaments; und es wird das prophetische Wort des Alten Testaments theils nur, wie die poetischen Theile desselben, zur rednerischen und dichterischen Darstellung für die neutestamentliche Wahrheit verwendet, wozu jenes die großartigsten Bilder, die schwungvollste Sprache hergibt; theils aber dient es dem apologetischen Zweck, sofern die nachweisbare Uebereinstimmung der Geschichte mit der schon Jahrhunderte zuvor ergangenen Weissagung die Einheit des göttlichen Planes und damit das göttliche Walten in Beidem, in der Weissagung und in der Erfüllung, darthut.

Aber unter den Geburtswehen großer Zeiten, unter mächtigen Völkerbewegungen, unter neuen politischen Gestaltungen greift man doch auch in der Christenheit noch anderweitig auf die alttestamentliche Prophetie zurück. Denn weil die Propheten Israels, dem Wesen der Theokratie gemäß, sich mit nationalen und politischen Angelegenheiten viel einläßlicher beschäftigen, als das Neue Testament seinen geistigeren, überweltlichen Zwecken gemäß dies thut, so finden sich bei den Propheten eine Menge von Aussprüchen, die auf Zustände der gegenwärtigen Welt und Zeit so genau passen, daß man oft meinen sollte, dergleichen Worte seien nicht vor dritthalbtausend und mehr Jahren, sondern erst gestern niedergeschrieben. So ist 1848 und 1849, so auch in den letzten beiden Jahren von Predigern und Schriftstellern die alttestamentliche Prophetie reichlich dazu gebraucht worden, der Gegenwart Züge ihres eignen Antlitzes vorzuhalten, deren Aehnlichkeit auch in Einzelheiten manchmal nicht hätte frappanter sein können. Ich will aus dem Ueberfluß von solchen Stellen nur — wie aufs Gerathewohl — einige wenige herausgreifen. Im Propheten Hoseas (4, 14. 13, 11) ist zu lesen: „Das thörichte Volk will geschlagen sein“; „ich gab ihnen einen König in meinem

Zorn und nehme ihn wieder in meinem Grimm"; und im Propheten Jeremias (5, 30. 51, 25) heißt es: „Es steht greulich und schändlich im Lande; die Propheten lehren falsch, die Priester herrschen, und mein Volk hat's gern also"; „ich will an dich, du schädliche Höhe, die du alle Welt verderbest; ich will meine Hand über dich ausstrecken und dich herabwälzen vom Felsen!" Ferner bei Hesekiel (30, 22. 24): „Aber die Arme des Königs will ich stärken, und ihm mein Schwert in die Hand geben, und will die Arme Pharao's zerbrechen, daß er vor ihm winseln soll, wie ein tödtlich Verwundeter." Wenn im Spätjahr oder Winter 1870 ein ehrlicher Deutscher solche Stellen in seiner Bibel fand, war's ihm zu verübeln, wenn er dabei nicht an die alten Juden oder Babylonier oder Aegyptier dachte, sondern an Frankreich, an Paris, an Sedan, an die Wilhelmshöhe?

Aber Sie sehen leicht, daß wir auf diesem Wege nicht den Beweis führen können, es sei eine alttestamentliche Prophezeiung eben jetzt in Erfüllung gegangen, es sei also mit ihr schon von Anfang speciell dasjenige gemeint gewesen, was wir staunend erlebt haben. Solche Worte haben die Propheten aus ihrer eigenen Zeit heraus und in ihre Zeit hinein gesprochen; die Menschen, die sie meinten, die haben damals gelebt; aber die Männer Gottes sprachen damit Wahrheiten aus, die immer wieder unter den verschiedensten Namen und Gestalten zur Wirklichkeit werden: denn der Welt Sünde und Thorheit und ihr gegenüber Gottes Macht und Gerechtigkeit ist allezeit dieselbe, und so stehen wir hier nicht vor einer jetzt erst erfüllten Weissagung, sondern vor einer neuen Bestätigung alter Wahrheit.

Wenn jedoch dies auch von vielen Stellen obiger Art zugegeben wird, weil es gar nicht bestritten werden kann, so bleibt immer noch Anderes übrig, was mit etwas mehr Recht als eine noch unerfüllte alttestamentliche Weissagung betrachtet, dessen Erfüllung also in der Gegenwart gesucht oder über kurz oder lang erwartet werden zu dürfen scheint. Ich will dies beispielsweise an zwei Hauptpuncten erläutern.

Im Buche Daniel lesen wir einen Traum Nebukadnezar's, des Königs zu Babel. Da steht vor ihm eine colossale Bildsäule, ihr Haupt ist von feinem Gold, Brust und Arme sind von Silber, der Leib von Erz, die Beine zum Theil von Eisen, zum Theil von Thon. Plötzlich wälzt sich ein Felsstück ab, ohne daß Hände sichtbar würden, die es abgelöst hätten; es stößt an die Füße der Statue, sie stürzt zusammen und zerfällt in Staub. Der Stein aber, der sie

zertrümmerte, wächst zu einem mächtigen Berge, der die ganze Erde bedeckt. Der König, dem seine Sterndeuter nichts Kluges darüber zu sagen wissen, läßt Daniel rufen, und dieser deutet ihm den Traum also, daß das goldene Haupt Nebukadnezar's eigenes Reich, die übrigen Theile aber je ein demselben nachfolgendes Weltreich seien, der Stein aber sei das Königreich Gottes, das jene alle zermalmen werde. Diese Deutung ist nun in der Folgezeit auf Grund der Weltgeschichte näher so präcisirt worden, daß das dem babylonischen folgende zweite Weltreich das medisch-persische unter Chrus, das dritte das macedonische unter Alexander dem Großen und seinen Nachfolgern und das vierte das römische Weltreich gewesen sein soll, das sofort durch das Reich Christi beseitigt worden sei. Daß das vierte jener Reiche halb Eisen, halb Töpfererde gewesen, das soll die militärische Allgewalt Roms durch seine Regionen und andrerseits seine innere Verkommenheit durch den Zerfall aller Religion und Sitte anzeigen. Diese Anschauung erschien auch dem christlichen Alterthum und der Folgezeit so richtig, daß noch bis weit über die Reformation hinaus die Darstellung der Weltgeschichte sich mit Vorliebe an jenes Daniel'sche Monarchienbild angeschlossen hat. Allein mit dieser Congruenz der Geschichte und der Weissagung wollen nun eben Manche nicht zufrieden sein. Jenes vierte Reich finden sie nicht blos in dem Römerreich, das zu Ende ging, als unter dem Anprall der germanischen Völker der morsche Thron der abendländischen Cäsaren zusammenstürzte; sie lassen jenes Reich, nur in andrer Form, fort dauern, — sogar bis heute. Es soll fortexistirt haben im mittelalterlichen Kaiserthum — die deutschen Könige haben sich ja römische Kaiser genannt — und mit dem Aufhören des letzteren soll es in Napoleon's I. Herrschaft neu zum Vorschein gekommen sein. Wir halten einen Augenblick inne, um hier nur darauf hinzuweisen, daß die Idee eines Weltreiches, einer Universalmonarchie überhaupt nur der antiken Welt angehört, in der modernen aber rein unmöglich ist, und zwar, abgesehen von anderen Dingen, schon aus dem sehr trivialen Grund, weil das Alterthum die Größe der Erdoberfläche und die Menge der Nationen nicht einmal ahnte. Welch eine naive Geographie setzt es voraus, daß Alexander der Große als Knabe darob weinen konnte, daß sein Vater Philipp ihm so gar nichts mehr von der Welt zu erobern übrig lasse! Und selbst als Napoleon I. auf dem Gipfel seiner Macht stand, — welch ein kleiner Bruchtheil der Menschheit war es doch, der unter seinem Scepter lag! England und Rußland haben sich ihm niemals gebeugt, und wie es mit seinem

abenteuerlichen Zug über Aegypten nach Indien ging, das wissen wir. Seit die neue Welt entdeckt ist, kann es kein Weltreich mehr geben im Sinne der Daniel'schen Traumdeutung; und daß das neue deutsche Reich ein solches nicht sein will, daß es überhaupt von aller Romantik absteht, die dem mittelalterlichen Kaiserthum noch in der Phantasie der Völker und Herrscher anhing, dazu eben wünschen wir uns Glück. Weil man aber solch ein Weltreich im Daniel'schen Stil jetzt nicht nachweisen kann, so wird gesagt, alle modernen Staaten zusammen seien jenes fortdauernde vierte Weltreich. Wie leicht auf solchen Gedankenwegen ein übermäßiger Scharfsinn zur Thorheit wird, davon sei an diesem Ort ein Beleg eingeschaltet. Dieselben vier Reiche, wie in Nebukadnezar's Traum, kommen in demselben Buch nochmals in einem andern Traum vor, den der Prophet selber gehabt. Daniel sieht vier Thiere; das erste ist ein Löwe mit Adlersflügeln, das zweite ein Bär, das dritte ein Panther; das vierte ist eine Bestie, die er nicht zu benennen weiß, weil er ihresgleichen nie gesehen. Nun ist gesagt worden: unsre Staaten und Dynastien führen ja bekanntlich in ihren Wappen auch Löwen, Adler, Leoparden und dergleichen Gethier, — also sei klar, daß Daniel's Weissagung eben auf sie ziele. Wer solche Beweise für stichhaltig gelten läßt, der hat meines Erachtens eine sehr genügsame Logik. Aber ganz abgesehen davon und von dem absolut Unpassenden, die modernen Staaten sammt und sonders als ein Weltreich im antiken Sinn zu bezeichnen, scheitert diese ganze Demonstration auch daran, daß unsre Staaten allesammt, wenn jene Weissagung auf sie passen sollte, ja von Christi Reich müßten gestürzt werden. Was in Wahrheit unseren Staaten Gefahr bringt, das ist wahrlich nicht das Reich Dessen, der gesagt hat: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“, und der die Weissung ertheilt hat: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist!“ Sein Regiment geräth mit der Staatsordnung in keinen Conflict; nirgends will es sich an die Stelle derselben setzen, vielmehr sollen die Staaten gerade in ihrem Theil sich dadurch fest gründen und ihre hohen Zwecke erfüllen, daß sie die sittlichen Ideen des Christenthums in sich aufnehmen, daß sie als christliche Staaten sich ausweisen. Nicht zu ihrem Sturz, nicht zu ihrer Beseitigung ist das Christenthum in die Welt eingetreten, sondern auch sie sollen in ihrer Weise, durch Recht und Gerechtigkeit, durch Pflege alles menschlich Edlen unter den Völkern, dem Reich Gottes dienen; sie stehen nicht außerhalb des Reiches Gottes und wider dasselbe, sondern innerhalb dieses Reiches;

das einzige Weltreich ist eben das Reich Gottes, weil es alle Nationen geistig verbinden will.

Der zweite Punkt, an welchem heutzutage wieder vielfach die Geltung alttestamentlicher Weissagung über die neutestamentliche Erfüllung hinaus ausgedehnt wird, ist der Primat des Volkes Israel, seine Bevorzugung vor allen Nationen. Daß dieses Volk im Alterthum sich als Volk Gottes betrachtete, dazu war es berechtigt; sein Vorzug ruhte auf seinem Monotheismus, auf der sittlichen Substanz seiner Religion, es war das einzige, das sich einer Offenbarung des lebendigen Gottes erfreute. Richtig ist auch, daß sich ebendarum selbst die Propheten im künftigen Reich des Messias ihr Volk als das Kernvolk, als den Priester der ganzen Menschheit dachten. Aber ebenso richtig ist, daß das Neue Testament dieses Vorrecht aufhebt, indem es dasselbe dem geistlichen Israel, der Kirche Christi unter allen Völkern, zuerkennt; der Christengemeinde, auch wo sie aus Heiden sich bildete, sagt Petrus (1 Petr. 2, 9): „Ihr seid das königliche Priesterthum, das heilige Volk, das Volk des Eigenthums“, und von Paulus ging das Manifest aus (Gal. 3, 28): „Hier ist nicht Jude noch Grieche, sie sind alle Einer in Christus.“ Aber eben jene specifisch jüdische, alttestamentliche Anschauung möchten Manche wieder geltend machen, indem sie erwarten, daß mit dem Anbruch des vollendeten Reiches Christi Israel wieder an die Spitze der Nationen trete und wir alle, die wir von alten Heiden abstammen, erst in zweiter Linie an den Segnungen des Gottesreichs Theil haben sollen. Ja, in den leztvergangenen Jahren noch hat ein Ausleger der Prophetie, der zu meinem Troste kein Theolog, sondern seines Zeichens ein Mediciner ist, als unzweifelhaft ausgesprochen, im Jahr 1871 werde und müsse Kaiser Napoleon III. sämtliche Juden in der Welt um sich sammeln und sie nach Palästina führen, damit sie dort ihres hohen Berufes unter den Völkern warten. Morgen ist der letzte Tag des Jahres 1871; sollte jene Vorhersagung in Erfüllung gehen, so müßten wir in den nächsten vierundzwanzig Stunden ganz unerhörte Dinge erleben. Ich will der Versuchung zu weiterer Ausmalung dieser Eventualität nicht nachgeben, sondern nur noch daran erinnern, daß Paulus zwar (Röm. 11) lehrt, auch Israel werde sich noch als Volk bekehren, wenn einst die Fülle der Heiden werde eingegangen sein; aber daß es alsdann wieder einen Vorrang vor ihnen habe, davon sagt er kein Wort.

Indem ich sofort auf den Boden des Neuen Testaments übertrete, muß ich mich hier beschränken auf das einzige eigentlich prophetische Buch desselben, die Apokalypse des Johannes. In den Reden des Herrn und in den Briefen der Apostel finden sich wohl auch viele prophetische Bestandtheile; aber wie sie doch einen verhältnißmäßig kleinen Raum dort einnehmen, so beschränken sie sich auch auf die großen Züge christlicher Hoffnung und Erwartung, die auch in die Bekenntnisse sämmtlicher christlichen Kirchen allein aufgenommen sind: auf das Wiederkommen Christi, die Auferweckung der Todten und das Gericht, das Jeden zur Seligkeit oder Verdammniß führt. Alle diese Ankündigungen beruhen dort auch nicht auf Visionen, sondern sind Momente der einheitlich entwickelten Lehre. Die Apokalypse dagegen gibt durchaus den Inhalt von Visionen, deren jede für sich ein Ganzes bildet und die doch wieder alle mit einander in engstem Zusammenhange stehen. In wunderbar erhabener Sprache führt sie uns zuerst sieben Sendschreiben an ebensoviele kleinasiatische Gemeinden als Repräsentanten der ganzen Christenheit vor, wodurch dieselben auf die Zukunft des Herrn innerlich sollen vorbereitet werden. Dann folgen sieben Siegel, mit welchen ein heiliges, geheimnißvolles Buch verschlossen ist und die nach einander gelöst werden, mit deren jedem sich ein neues Blatt der Geschichte wendet. Sofort hören wir sieben Posaunenstöße, als Signale zu ebensovielen großen Ereignissen und Epochen; der letzte dieser Posaunentöne löst sich auf in drei Weherufe, die über die Welt ergehen. Es folgen wieder sieben Zorneschalen, die von sieben Engeln ausgegossen werden, bis in großer, mörderischer Schlacht die widergöttlichen Mächte unterliegen, Satan auf tausend Jahre unschädlich gemacht, dann aber nach kurzer Freilassung und letztem gigantischen Ansturm gegen Gottes Reich für immer in den Feuerpfuhl geworfen wird. Lassen Sie mich zunächst darauf aufmerksam machen, daß von diesem großen, farben- und figurenreichen Tableau die christliche Predigt und Katechese, die christliche Lehre und Erbauung nur einen kleinen Theil zum Gebrauch in der Gemeinde sich ausgesucht hat, und daß gerade diese Stücke, entschieden die schönsten des ganzen Buches, zu jenen allgemeinen Zukunftslehren in den anderen neutestamentlichen Schriften nichts eigentlich Neues von Weissagung hinzuthun, sondern jene nur ausmalen. Wie schön ist jene Schilderung im zwanzigsten Capitel, wo der Richter der Welt sich auf seinen Stuhl niederläßt, wo die Erde ihre Gräber öffnen muß, wo auch das Meer seine Todten hergeben

muß, wo Bücher aufgeschlagen werden und nun Jedem danach sein ewiges Loos zugemessen wird! An wie vielen Sterbebetten und Ruhestätten hat der Spruch seinen Trost gespendet: „Selig sind die Todten, die in dem Herrn sterben, von nun an; ja, der Geist spricht, daß sie ruhen von ihrer Arbeit, und ihre Werke folgen ihnen nach!“ Wie herrlich ist die Darstellung der zukünftigen Welt unter dem Bilde einer Stadt mit zwölf Perlethoren, in die nichts Unreines darf eingehen, — jener Hütte Gottes bei dem Menschen, da er unter ihnen wohnen, da nicht Leid noch Geschrei noch der Tod sein werde! Wie mächtig bricht die älteste christliche Poesie in den Hymnen der Apokalypse hervor, die zu allen Zeiten der christlichen Sangeskunst als die prächtigsten Texte gedient haben!

Aber damit eben, daß nur Stellen dieser Art in der Gemeinde einheimisch sind, alles Uebrige aber mehr oder weniger liegen gelassen wird, können sich viele Verehrer des Schriftworts nicht zufrieden geben; sie sagen, jene apokalyptischen Räthsel stehen doch nicht darum in der Bibel, daß man sie ignorire, bis etwa die Zeit selber sie löse, sondern sie seien gegeben, damit gerade durch ihre Enträthsung die christliche Weisheit sich mit klarer Erkenntniß der Zukunft bereichere; ja, es wird der Kirche zum Vorwurfe gemacht, daß sie sich schon in ihren Bekenntnissen nach dieser Seite so zurückhaltend, so schweigsam bewiesen habe. Der alte württembergische Prälat Detinger hat auch von der Kanzel jedem Christen die Pflicht auferlegt, er müsse dadurch ein guter Politiker werden, daß er wisse, an welchem Punkte der Weissagung, also in welchem Capitel der Apokalypse man jetzt angelangt und was in näherer und fernerer Zukunft sofort zu erwarten sei. Damit stehen wir denn vor der Controverse, die in unseren Tagen einen nicht geringen Theil des theologischen und religiösen Denkens beschäftigt.

Man unterscheidet dreierlei Auffassungen oder Deutungsarten der apokalyptischen Bilder und Gestalten. Die eine nennt man die zeitgeschichtliche, die andere die welt- und kirchengeschichtliche, die dritte — mit einem nicht eben glücklich gewählten Titel — die reichsgeschichtliche.

Die erste, der neuern historisch-kritischen Theologie angehörig, sieht in den Visionen des Apokalyptikers überhaupt keine Weissagungen auf eine noch ferne Zukunft, sondern ein Spiegelbild jener Zeit der christlichen Kirche selbst; der gewaltige Kampf der neuen Religion mit einem seit Jahrtausenden eingewurzelten Heidenthum, dessen Hort das römische Weltreich war, — ein Kampf, darum so un-

gleich, weil das Christenthum nicht mit Schwert und Speer, sondern mit der Macht überströmender Liebe und beseligender Wahrheit die Welt erobern sollte, während das Heidenthum Tausende hinschlachtete, um seine wankenden Götter zu schützen, an die es selbst nicht mehr glaubte, — dieser Kampf, der dennoch zum Siege des Kreuzes über die Welt führte, weil auch den gewaltigsten Mächten der Erde noch gewaltigere Kräfte vom Himmel gegenüberstehen: — das Alles habe sich dem Auge des geisterfüllten Sehers unter dieser Reihe von traumartigen Bildern dargestellt, sein Wort gehe somit eben nur auf jene ersten Jahrhunderte, in denen ja, was auch sonst satzsam bekannt ist, unter den Christen der Glaube allgemein war, daß man bereits am Ende der Welt angelangt sei. Diese Erklärung hat namentlich das zu ihren Gunsten anzuführen, daß nicht nur zu wiederholten Malen gesagt wird, Alles, was verkündigt werde, müsse in kurzer Zeit eintreffen, — eine Ankündigung, die ein gewissenhafter Ausleger nicht anders als buchstäblich in vollem Ernst nehmen muß, da auf solche Angaben jene Gleichstellung eines Jahrtausends mit einem Tage keine Anwendung findet —, sondern auch, daß sich viele — wenn auch weit nicht alle — Einzelheiten des Buches am leichtesten durch Beziehung auf damalige Personen und Zeitverhältnisse erklären lassen. Die geheimnißvolle Zahl 666, mit welcher das Thier aus der Tiefe bezeichnet wird, hat noch immer keine einleuchtendere Deutung gefunden, als daß durch die Schreibung der Zahl nach antiker Weise, d. h. in Buchstaben, ein Name entsteht, worin Nero, der Wütherich, zu erkennen ist, wie schon in sehr früher Zeit Kirchenväter den Namen Vateinos, womit eben dieser Kaiser gemeint wäre, aus der Zahl herausgelesen haben. Auch hat sich notorisch um denselben bald nach seinem Selbstmord ein Mythenkreis gesponnen, da man ihm als dem leibhaftigen Antichrist, d. h. nicht nur als dem ärgsten Gegner, sondern ebenso als dem Zerrbild des wahren Christus, Züge aus der Geschichte des Urbildes selbst, z. B. ein Wieder-
auferstehen nach dem Tod, andichtete.

Allein da das Buch doch in seinen letzten Capiteln jedenfalls weit über die ersten Jahrhunderte hinausgreift bis ans Ende der Tage, ohne daß irgendwo ein Einschnitt gemacht wäre, eineücke zwischen jenen und diesem, so können diejenigen, die in dem Apokalyptiker doch nicht bloß einen Visionär sondern einen echten Propheten erkennen, sich nicht damit befremden, daß seinem Buch die reelle Bedeutung für alle spätere Zeit nach jenen Anfängen abgehen sollte, daß

es also von dem Sieg des Christenthums an, der unter Constan-
 tin gewonnen wurde, gegenstandslos geworden wäre. So ist im Ge-
 gensatz hiezu diejenige Behandlung der Apokalypse entstanden, wo-
 nach sie ein gleichsam im Voraus geschriebenes Compendium der
 gesammten nachfolgenden Geschichte der Kirche sein soll. Hiemit stellt
 man sich die Aufgabe, für die einzelnen Capitel und Verse der Apo-
 kalypse immer die entsprechenden Personen und Ereignisse in der Ge-
 schichte nachzuweisen; ist man damit bis zur Gegenwart gekommen,
 so muß sich auch diese wie die unser wartende Zukunft in jenen Bil-
 dern aufzeigen lassen. Wie nach einem Programm ein Act eines
 Drama nach dem andern vor sich gehen muß, so muß nach den Ca-
 piteln der Apokalypse ein Stück der Geschichte nach dem andern ein-
 treten; und der Ausleger hat nun die Pflicht, die genaue Ueberein-
 stimmung des Programms mit der Geschichte und umgekehrt darzu-
 thun. An diese Arbeit haben viele der frömmsten und kenntnißreich-
 sten Männer einen unsäglichem Fleiß gewendet, ohne freilich unter
 sich eine Uebereinstimmung zu erzielen; namentlich Württemberg hat
 dazu seinen ehrwürdigen Johann Albrecht Bengel gestellt, einen Mann,
 der nichts weniger war als ein Schwärmer, der vielmehr mit der
 innigsten, lautersten Frömmigkeit einen ebenso unbestechlichen Wahr-
 heitsinn wie die feinste classische Bildung und eine ausgebreitete
 Gelehrsamkeit verband. Es war eben seine tiefe Ehrfurcht vor dem
 Schriftwort, die ihn auf jenen Weg führte; überdies glaube ich, daß
 die in ihm wie in vielen trefflichen Männern des vorigen Jahrhun-
 derts sich kundgebende Ahnung, das divinatorische Vorgefühl der
 furchtbaren Umwälzung, die gegen das Ende desselben eintrat, ihn
 zu apokalyptischen Studien trieb. Und gerade er war es, der obiger
 zweiten Auslegungsart ganz besonders vielen Credit verschaffte, weil
 er aus seiner Schrifterklärung heraus verschiedene Dinge voraussagte,
 die wirklich eintrafen. Bengel, der hier in Stuttgart 1751 starb,
 hat z. B. prophezeit, der König von Frankreich werde noch Kaiser
 werden und der Papst werde im Jahr 1809 seine weltliche Herrschaft
 verlieren. Letzteres ist wirklich geschehen und das Erstere erfüllte sich
 durch Napoleon's Kaiserthum. Aber denen, die es mit der Wahrheit
 in göttlichen und menschlichen Dingen haarscharf nehmen, darf man
 es nicht verübeln, wenn sie sich selbst durch solches Eintreffen des
 Vorausgesagten nicht unbedingt imponiren lassen. Im Jahr 1809
 hat allerdings der Papst den Kirchenstaat verloren, aber nach weni-
 gen Jahren ist er als Herrscher zurückgekehrt; es könnte sich jeden-

falls fragen, ob nicht eine viel bedeutsamere Zahl 1870 wäre, aber diese hat Bengel nicht in der Weissagung gefunden. Und da Napoleon sich die Kaiserkrone aufsetzte, da ist doch nicht der König von Frankreich, sondern der erste Consul Kaiser geworden; auch hat Bengel unter dem Kaiser den deutschen Kaiser verstanden; also, was einst König Franz I. von Frankreich angestrebt, aber nicht erreicht hat, das, glaubte Bengel, werde noch geschehen, es ist aber auch in der Neuzeit nicht geschehen. Vielleicht möchte man sagen, es sei das eine Unbestimmtheit und Mißverständlichkeit, wie sie dem Prophetenwort leicht anhafte. Aber wenn Zweideutigkeit allerdings bei den heidnischen Orakeln im Brauche war, weil darin gerade ihr ganzer Witz steckte, so ist sie im Bereich der biblischen Weissagung und der Auslegung derselben durchaus unzulässig. Eine ähnliche Wahrnehmung ist diese, daß Bengel zwar den Johann Arnd und Philipp Jakob Spener in der Figur der zwei Zeugen (Apok. 11) angekündigt fand, aber Luther und die Reformation, also gerade das Bedeutendste, was seit der Gründung der Kirche in ihr geschehen ist, nirgends in der Weissagung aufzuzeigen wußte; ebenso führten ihn seine Berechnungen aus den Zahlen in der Apokalypse zwar auf die Kriege, die von den Nachfolgern Mohammed's geführt wurden, nicht aber auf Mohammed selber. Man darf dem nicht entgegenhalten, die göttliche Taxation der Menschen sei nun einmal eine andre als die menschliche, es könne in der Geschichte Einer groß dastehen und sei doch klein vor Gott, und umgekehrt. Darüber ist wahrlich kein Zweifel möglich, daß, so hoch wir auch einen Arnd und Spener ehren, doch Luther in Gottes Hand ein ganz andres Werkzeug, ein Mann Gottes in viel höherem Sinne war. — Besonders merkwürdig ist aber, was Bengel in Bezug auf das Jahr 1836 gesagt hat. Auf diesen Termin hat er die große Weltkatastrophe und den Beginn des tausendjährigen Reiches angekündigt; er glaubte seiner Sache so gewiß zu sein, daß er aussprach, wenn er sich auch in den übrigen Berechnungen geirrt haben sollte, in diesem Punkte habe er sich unmöglich geirrt. Würde aber — dies fügte er bei — gleichwohl das genannte Jahr ohne merkliche Veränderung vorübergehen, dann müßte ein Hauptfehler in seiner Rechnung stecken. Das Jahr 1836 ist vorübergegangen ohne alles Besondere; wir sind demnächst wieder um sechsunddreißig Jahre über dasselbe hinausgerückt, — der Rechnungsfehler muß also in der That gemacht sein; nur glaube ich, der Fehler liegt nicht in irgend einem Versehen beim Rechnen, son-

dern darin, daß überhaupt gerechnet wurde. Die Andern freilich haben sich durch jene Erfahrung nicht abschrecken lassen; sie halfen sich einfach, indem sie auf Grund neuer Berechnungen den Termin immer wieder hinausrückten. Es wurde statt 1836 das Jahr 1847 angesetzt; und die schwüle Luft, die dem Jahr 1848 voranging, schien der diesmaligen Erfüllung der Prophezeiung Recht zu geben. Wieder hat man hernach die Jahre 1866 und 1870 statt 1836 angekündigt, und auch darin möchten wir etwas von jenem divinatorischen Vorgefühl Bengels anerkennen, denn die beiden genannten Jahre waren ja von höchster historischer Bedeutung: — nur gerade das, was Bengel von solch einem Termin bestimmt erwartete, ist, so viel wir sehen, nicht eingetreten. — Was vollends die übrige Menge apokalyptischer Figuren betrifft, so ist der Einfluß, den der kirchliche oder der subjective Standpunct jedes Erklärers auf seine Erklärung derselben ausübt, gar nicht zu verkennen; darin liegt auch die Ursache der überaus großen Verschiedenheit dieser Erklärungen, von denen jede sich allein für die richtige hält. Es war sehr natürlich, daß schon die Secten des Mittelalters, die von der römischen Curie so grausam verfolgt wurden und ebenso die Evangelischen seit der Reformation in dem apokalyptischen Thier des Papstthum sahen. Manche deuteten es auch auf Karl V., später auf Ludwig XIV., die katholischen Theologen dagegen wollten ihrerseits Luther darin abgebildet sehen. Ebenso lag es den Protestanten nahe, in dem Babel der Apokalypse das päpstliche Rom zu erblicken, nachdem die alte Kirche es auf das alte heidnische Rom gedeutet hatte; später aber trat Paris an seine Stelle, das u. A. Görres die alte Sünderin genannt hat, welche nur zu lange den Taumelfeld ihrer Buhlerei den Königen und Völkern Europas gereicht habe und darum von der Erde weggelegt werden müsse. Ein neuester Apokalyptiker aber belehrt uns, nicht Rom, nicht Paris, sondern London sei jenes Babel; und wieder ein Anderer hat gefunden, daß mit diesem Namen gar keine Stadt, kein Ort, sondern eine Zeitrichtung, nemlich der Cultus des Genius gemeint sei. Im 20. Cap. kommen zwei aus dem Alten Testament entlehnte Namen vor, Gog und Magog, ohne Zweifel Namen für irgend eine weit entlegene, barbarische Völkerschaft und deren Fürsten; es schien aber Einigen — man möchte zweifeln, ob in völligem Ernst? — als sei dieser Gog und Magog Niemand andres, als der moderne Demagog. Im 16. Cap. kommen Frösche vor, nach Art der altägyptischen Landplage; nach der einen Erklärung sind diese

Frösche die Jesuiten, nach der andern die Materialisten. Der Euphrat, der austrocknet, ist gedeutet worden auf das von den Bourbonen ausgefogene Frankreich; und selbst in dem centnerschweren Hagel, der im 8. Cap. vorkommt, und in welchem die alte Kirche die Kezerei des Arianismus erkannte, hat man neuerlich die gewaltigen Projectilen der jetzigen Artillerie erkennen wollen. Sehr begreiflich aber ist es, daß für diese Art von Schriftforschung die dämonische Gestalt Napoleons I. eine ganz besondre Bedeutung gehabt hat. Wenn man in ihm den Widerchrist sah, der sich an Gottes Stelle setze und dem nichts heilig sei, so war das jedenfalls ein richtigeres Urtheil, als wenn eine Abart unsrer schwäbischen Separatisten einst den wiedergekommenen Messias in ihm verehren wollte. Auf ihn wurde denn auch eine Menge Einzelheiten bezogen. Im 9. Cap. steht das griechische Wort *ἀπολλύων*, der Verderber — Apollyon und Napoleon schien ja ein und derselbe Name zu sein. Im 6. Cap. tritt ein Reiter auf weißem Roß auf; er hat einen Bogen, ihm wird eine Krone gegeben, er zieht aus zu beständigen Siegen: wer konnte es anders sein, als Napoleon, der stets einen Schimmel ritt? Das Thier in Cap. 17 hat sieben Häupter und zehn Hörner; die Häupter sollen die männlichen Mitglieder der napoleonischen Familie sein und die zehn Hörner — die mit Napoleon verbündeten Staaten, mithin auch namentlich die Rheinbundsstaaten! Hiernach wäre sogar unser theures Württemberg als eins jener Hörner des Thiers in der Apokalypse gezeichnet — gegen diese kränkende Anschuldigung darf ich wohl im Namen dieser ganzen Versammlung ernstlichen Protest einlegen. Weil ferner gesagt ist: das Thier sei tödtlich verwundet worden, aber die Todeswunde sei zum Schrecken der Menschheit plötzlich geheilt: so hat sich daran der nach Napoleons Tod im Jahr 1821 noch lange nicht verschwundene Glaube angeknüpft, er sei nicht todt, sondern komme unversehens eines Tags von St. Helena zurück, was dann nach den Ereignissen von 1848 und 1849 auf Napoleons III. Erscheinen übertragen wurde.

Nun, wer einmal davon ausgeht, die biblische Weissagung sei das Programm der Geschichte, der mag sich auch durch wiederholte Enttäuschungen, die ihm der Gang der Geschichte so schonungslos bereitet, nicht beirren lassen; aber er hat kein Recht, einem nüchtern denkenden Manne, dem die Wahrheit, die ungefärbte und unverfälschte Wahrheit als absolutes Gesetz gilt, deshalb den Vorwurf des Unglaubens oder Halbglaubens zu machen, weil ihm sein Ge-

wissen nicht erlaubt, solche Deutungen sich anzueignen. Die besonnensten Männer ziehen daher die dritte der oben angegebenen Auffassungen vor. Nach dieser enthalten die Bilder und Scenen der Apokalypse nicht solche Weissagungen, von denen sich nach ihrer Reihenfolge eine um die andere in der Reihe der geschichtlichen Ereignisse, Zustände und Persönlichkeiten erfüllt. Sondern es sind prophetische Schilderungen des großen, allgemeinen Gegensatzes und Kampfes zwischen einer gottentfremdeten Welt und dem sich seiner Vollendung immer mehr nähernden Gottesreich. Für den geisterfüllten Seher hatten die Bilder, die er im Geiste schaute, ihre unmittelbaren Originale in seiner Zeit, in der Stellung des römischen Kaiserthums zum Christenthum; aber dieselben Zustände, Kämpfe und Siege wiederholen sich immer wieder in neuen geschichtlichen Formen, so daß jede Zeit, aber immer die eine mehr als die andre, ihr eigenes Spiegelbild darin erkennen soll. Dabei bleibt selbstverständlich alles dasjenige, was vom Ende jenes Kampfes, vom letzten und bleibenden Sieg des Reiches Gottes gesagt ist, als Weissagung so lange bestehen, als es sich noch nicht verwirklicht hat, und so soll sich zu jeder Zeit die christliche Hoffnung an der dort verbürgten Aussicht stärken, daß keine Macht den endlichen Sieg der Wahrheit und Gerechtigkeit, das Kommen des Reiches Gottes mit seiner Herrlichkeit und seinem Frieden verhindern kann; zugleich aber soll das prophetische Wort uns auch stets den rechten Ernst einflößen gegenüber den Mächten der Welt und Zeit, damit wir uns bewußt bleiben, um was es sich unter all den Bewegungen, die da vorgehen, schließlich handelt.

Dies führt mich noch zu einem Gegenstand, den ich vorhin nur im Vorbeigehen streifte, den ich aber jetzt zum Schlusse noch kurz zu beleuchten habe, weil er wesentlich zur Sache gehört und dergleichen wieder stärker, als zu manchen andern Zeiten, viele fromme Gemüther bewegt. Es ist das sogenannte tausendjährige Reich, von welchem das 21. Cap. der Apokalypse die kurze Angabe enthält, die oben schon erwähnt wurde. Ich kann Sie nicht damit aufhalten, daß ich Ihnen die zahllosen, unter sich höchst verschiedenen Vorstellungen aufzähle, die sich mit diesem Worte alle verbunden haben; nur die beiden Extreme lassen Sie mich kurz charakterisiren. Auf der einen Seite begegnen uns die allerinnlichsten Gedanken eines allgemeinen, unbeschreiblichen Wohlseins und Wohllebens, das noch einmal die vom Bösen gereinigte Erde beglücken werde; also einer goldenen Zeit, da

nicht nur die Menschen einander kein Leid anthun, sondern auch die Natur zu paradiesischer Herrlichkeit und so namentlich zu unerhörter Fruchtbarkeit sich erheben und verklären werde. So hat der Kirchenvater Irenäus schon im zweiten Jahrhundert, und zwar auf Grund einer Tradition, die angeblich noch von den Aposteln und durch sie von Jesus selbst sich datiren sollte, zu wissen geglaubt, daß alsdann jeder Weinstock 10,000 Ranken, jede Ranke 10,000 Trauben, jede Traube 10,000 Beeren tragen und jede Beere 25 Maß Wein geben werde, und daß, wie man auch heute wieder lesen kann, die Menschen so alt werden wie Methusalah und wer etwa hundert Jahre alt sterbe, als ein in seiner Kindheit gestorbener werde betrauert werden. In diesem Gebiete menschlicher Phantasien kommen Dinge zum Vorschein, in welchen Leute von glühender Religiosität ganz merkwürdig zusammentreffen mit einer Menschengattung, die einen ebenso glühenden Haß gegen alle Religion im Herzen trägt; dasjenige, worin sich diese Extreme berühren, ist die zuchtlose Phantasie, die ihnen ausmalt und in Aussicht stellt, was sie wünschen. So haben die französischen Socialisten zur Zeit der ersten Revolution verheißen, wenn einmal die Welt socialistisch eingerichtet sein werde, so daß Jedem sein voller Antheil an den Gütern und Genüssen des Lebens ohne den Zwang unliebsamer Arbeit gesichert sei, alsdann werde auch die Natur sich dermaßen zum Benefiz des Menschen umwandeln, daß man mit den von ihr dargebotenen Gaben und Genüssen gar nicht fertig werden könnte, wenn nicht auch die Genußfähigkeit des Menschen sich vervielfachen würde. Dann werden am Nordpol Rosen blühen; das Meer werde nicht mehr Salzwasser, sondern köstliche Limonade enthalten; die Delphine werden heranschwimmen, um sich dem Menschen als Reitpferde übers Wasser zur Verfügung zu stellen. Von dergleichen Extravaganzen haben sich nun freilich die neueren christlichen Chiliasten ferne gehalten; aber es liegt doch auch manche einzelne, obgleich schüchtern ausgesprochene Hoffnung nicht allzuweit von dem Gebiet abenteuerlicher Vorstellungen ab, wenn z. B. noch neuerlich gehofft worden ist, im tausendjährigen Reich werde unsre Erde nicht mehr zur subalternen Stellung eines Planeten verurtheilt sein, der Jahr für Jahr die Sonne umkreisen müsse, sondern sie werde zum Rang eines Fixsternes, eines himmlischen Centralkörpers aufsteigen — womit denn auch das schon den Theologen des sechzehnten Jahrhunderts so unbequeme copernikanische System glücklich beseitigt wäre. — Immerhin aber haben die christlichen Bekenner

solcher Lehren doch nicht selbst Hand anlegen wollen, um das tausendjährige Reich ins Leben einzuführen; sie warteten bescheiden, bis es Gott gefalle, seinen Rath auszuführen. Aber nicht alle waren so geduldig. So haben schon zur Reformationszeit die fanatischen Wiedertäufer nicht nur behauptet, jetzt sei die Zeit jenes Reiches angebrochen, sondern sie gedachten es selber einzurichten ohne Säumen; in Münster hat es unter ihrem Propheten und König, dem Schneider Johann von Leiden, begonnen mit Güter- und Weibergemeinschaft, also ganz nach communistischer Weise; die Herrlichkeit dauerte aber keine tausend, sondern kaum zwei Jahre, sie endete mit der blutigen Eroberung Münsters und der entsetzlich grausamen Hinrichtung des Propheten, der jetzt nur wie ein aufgeputztes Gespenst mit Meyerbeers Musik auf den Theatern umgeht.

Das andre Extrem, der schärfste Gegensatz zu obiger Meinung ist diejenige Ansicht, wonach zwar in der Apokalypse allerdings ein tausendjähriges Reich verheissen ist, dasselbe aber jetzt nicht mehr in der Zukunft läge, sondern schon längst vorüber wäre. Für diese Vorstellung haben wir eine nicht geringere Autorität anzuführen, als unsern Luther; er datirte das tausendjährige Reich von der apostolischen Zeit an bis auf Gregor VII., also bis zur höchsten päpstlichen Gewaltherrschaft. Andere, ein Hugo Grotius und manche katholische Theologen rechnen die tausend Jahre vom ersten christlichen Kaiser, vom Sieg des Christenthums an bis etwa auf Hus, Luther und die Türkenereignisse; und in neuerer Zeit hat ein sehr orthodoxer Theolog, der verstorbene Hengstenberg in Berlin, den Anfang ins achte Jahrhundert, also in die Zeit der Christianisirung Deutschlands, das Ende aber ins Jahr 1848 gesetzt, das ja sehr dazu angethan war, da und dort den Gedanken zu erwecken, daß der Fürst der Hölle wieder los geworden sei.

Diejenigen nun, welche das tausendjährige Reich erst in die Zukunft setzen, befinden sich jedenfalls in einer günstigeren Lage, als die, welche es in der Vergangenheit nachweisen wollen; denn alle Berechnungen der zweiten Art scheitern unrettbar daran, daß noch kein Jahrtausend, wir mögen es datiren von wann an wir wollen, eine Zeit des Friedens, der Gerechtigkeit und des Glückes für die Menschheit war. Wer es dagegen in die Zukunft verlegt, der kann zwar seine Behauptung nicht mathematisch beweisen, aber er hat den Vortheil, von den Zeitgenossen auch nicht widerlegt werden zu können. Wenn aber immer Vorstellungen dieser Art es nicht verleugnen

daß sie ihren Ursprung vielmehr in der Phantasie, als in einer klaren, sichern Wahrheitsquelle haben: so müssen wir uns fragen, woher es doch komme, daß die Idee des tausendjährigen Reiches überhaupt seit den ersten Jahrhunderten immer wieder eine Macht über die christlichen Gemüther gewinnt? daß sie nicht erlischt, obgleich die Kirche in ihren Bekenntnissen sich eher gegen als für dieselbe erklärt hat? Wenn selbst ein Mann wie Richard Rothe in Heidelberg, den der Protestantenverein zu seinen Häuptern zählen durfte, — freilich ganz nach seiner besondern Weise dieser Idee in seinem Denken und Hoffen Raum gab, so muß etwas daran sein, was wir nicht einfach belächeln und geringschätzig auf die Seite schieben können. In der That: ist es denn nicht ein großer, erhebender, menschenwürdiger Gedanke, zu hoffen, daß die Geschichte der Völker doch nicht darauf angelegt sein werde, in ewigem Wechsel von schlimmen und erträglichen Zeiten, von Krieg und Frieden sich abzuwickeln, — daß unsre Erde nicht dazu geschaffen sein könne, ein immer wieder mit Blut getränktes Jammerthal zu bleiben, — daß vielmehr das Menschengeschlecht doch irgend einmal eine Zeit zu erleben habe, wo alle Schwerter in Pflugscharen verwandelt, wo Niemand mehr von uns unglücklich sein werde? Sollen wir wirklich die Hoffnung nicht fassen dürfen, die Menschheit werde endlich einmal so vernünftig werden, einzusehen, daß sie all ihre Qual sich selbst bereite? es werde endlich einmal die Wahrheit über die Lüge, die Gerechtigkeit über das Unrecht, die Liebe über alle Selbstsucht Meister werden? Arbeiten denn nicht alle edleren Kräfte in Staat, Kirche und Schule wie in hundert freien Vereinen auf ein solches Ziel hin, wenn sie es auch nicht in so bestimmter Gestaltung und solcher Allgemeinheit sich vorzeichnen? Ist aber dies der aus allen Schalen herausgelöste, reine Kern jener Lehre — der Gedanke, daß diese Erde, wie sie durch menschliche Sünde mit Blut und Tod, mit Greuel und Elend überschwemmt worden, so noch einmal nach Gottes Rath der reine, glückliche Wohnsitz einer geläuterten, weise und tugendhaft gewordenen Menschheit sein werde: so sind diejenigen, die sich zu dieser Hoffnung bekennen, jedenfalls Menschen edleren Sinnes, als jene Pessimisten, die alles in der Welt — natürlich mit Ausnahme ihrer eignen Person — schlecht und verdammungswürdig finden, die also dem mephistophelischen Grundsatz huldigen: alles, was ist, sei werth, daß es zu Grunde gehe; die darum auch keine Liebesmühe mehr an Welt und Menschheit rücken mögen, weil ihr doch nicht zu helfen sei.

Aber wir dürfen auch nicht unbeachtet lassen, daß sich nicht selten eine Art von Pessimismus grade mit jener Hoffnung in eigenthümlicher Weise verbindet. Die biblische Weissagung lehrt uns, und wir begreifen das sehr wohl, daß jenes hohe Ziel erst durch heisse, entscheidende Kämpfe gegen die alles aufbietende Macht des Bösen errungen werden müsse, nicht aber eines schönen Morgens die neue Welt uns ins Fenster leuchte. Und so kommt es, daß Viele, die jenes Friedensreich herbeisehnen, doch zugleich der Ueberzeugung leben, die Welt sinke tiefer von Jahr zu Jahr; alle gerühmten Fortschritte der Cultur seien nur ein täuschender Firniß, unter dem die sittliche und religiöse Fäulnis sich verberge. Aber weil, je schlimmer die Welt wird, um so näher auch der letzte, entscheidende Kampf, um so näher also auch der Sieg sein muß, so begrüßen Jene alles Heillose, was in der Welt geschieht, oder was sie als solches ansehen, mit einer gewissen Befriedigung. Weil sie jedoch demzufolge das Böse geflissentlich hervorsuchen und eigentlich alles, was geschieht, unter diesen Gesichtspunct zu stellen geneigt sind: so verfallen sie abermals ganz ähnlichen Täuschungen und Enttäuschungen, wie die, von welchen wir oben sprachen. Denn es geschieht gar zu leicht, daß nun Jeder das Ueble, was er vor Augen hat, worunter er persönlich leidet, sofort für das non plus ultra aller Weltssünde, also auch für ein sicheres Zeichen des nahen Weltendes ansieht. So hat z. B. im Jahr 1165 ein salzburgischer Klosterabt in einer Schrift aus der Lage seiner Zeit bewiesen, jetzt sei unzweifelhaft der Antichrist da, und das Ende vor der Thür; die Kirche sei verdorben durch heillose Päpste und Bischöfe; die Kreuzzüge, die doch eine religiöse Erhebung der christlichen Völker zu bedeuten schienen, bringen nur Verwilderung und Zuchtlosigkeit unter dieselben; und zu allem Ueberfluß, damit ja kein Zweifel mehr sei, stehen Kometen am Himmel, es seien also die Braudfackeln schon unterwegs, um die Welt anzuzünden. Das also ist verkündigt worden vor mehr als siebenhundert Jahren. So war wiederum auch Luther überzeugt, die Welt sei nunmehr heruntergekommen bis zur Hefe; der leibhaftige Antichrist sei da, sogar in zwei Gestalten, im Papst und im Türken, und so sei es gar nicht möglich, daß die Welt noch länger als höchstens hundert Jahre stehe. Bei solchen Schlüssen ist es immer eine zwiefache Illusion, die mit unterläuft — nach rückwärts wie nach vorwärts ist der Blick getrübt. Nach rückwärts: denn gar zu leicht macht man die Gegenwart um so viel schlechter, um so viel man die Vergangenheit besser macht,

als sie wirklich war. Wie es alten Leuten nicht selten begegnet, daß sie alles, was sie in ihren alten Tagen noch sehen müssen, grundschlecht finden, daß dagegen in ihrer Jugendzeit alles ganz anders war, die Menschen ehrlicher, die Kirchen voller, die Marktwaare besser, selbst das Wetter freundlicher und der Frühling schöner: so setzt sich bei Vielen die Einbildung fest, die gute alte Zeit sei wirklich eine gute gewesen im Vergleich mit der jetzigen — und doch ist in diesem Fall einzig ihre Ignoranz, in Folge deren sie gar nicht wissen, was es mit dieser guten alten Zeit auf sich hatte. Würden sie nur die alten Prediger hören, so müßten sie finden, daß diese mindestens ebenso viel zu klagen haben, als die jetzigen; daß neben der äußeren Zucht doch noch Platz war für die rohesten Laster und Ungerechtigkeiten; daß auch die größere Kirchlichkeit der Massen keineswegs auch eine größere Frömmigkeit der Mehrzahl war. Wollen wir der Wahrheit die Ehre geben, so dürfen wir nicht leugnen oder mißachten, was die Gegenwart voraus hat vor der Vergangenheit; wie ganz anders ist — von den höchsten Ständen an bis in die niedrigsten herab — die Menschlichkeit thätig, um jedes menschliche Elend zu lindern! Wie viele Opfer an Zeit, Mühe und Eigenthum werden allenthalben gebracht, um auch dem Armen, dem Unglücklichen, dem Verkommenen zu einer menschenwürdigen Existenz zu verhelfen und selbst den Heiden in der Ferne den Segen des Evangeliums und damit den Segen der Bildung zu bringen! Wie viel schärfer ist, unabhängig von eignem Interesse, unser Gefühl für Recht und Gerechtigkeit, für die Gleichheit Aller vor dem Gesetz! Wie viel strenger ist das öffentliche Gewissen gegen Scandale, die man ehemals zwar unter Kirchenzucht nahm, aber nur an armen Leuten, nicht an reichen und vornehmen! Und wie viel ernster und strenger nehmen wir es, wenn dies auch nicht ohne Gefahr für Einzelne bleibt, in Religion und Wissenschaft mit der Wahrheit, die wir aus den Quellen unverfälscht zu schöpfen uns mühen und deren selbstständige Erkenntnis uns frei macht von jeder menschlichen Autorität! — Andererseits aber täuscht man sich auch darin so leicht, daß man wähnt, das Maximum von Sünde und Verderben sei jetzt erreicht, übler könne es schlechterdings nicht mehr werden. Wer kann denn ein Maximum dieser Art jemals feststellen? Wenn wir die drei Hauptschäden der Gegenwart auch in ihrer ganzen Nichtswürdigkeit und Gefährlichkeit erkennen: die communistische Begehrlichkeit, die zur Bestialität wird, die materialistische Gemeinheit der Gesinnung,

die alles Ideale im Menschen, und vorab alle Religion und Moral zerstört, und — nicht zu vergessen — die jesuitische Vergiftung der Gewissen und Vernichtung alles Wahrheitssinnes: — wer kann denn sagen, ob diese satanischen Mächte nicht noch ganz andere Dimensionen annehmen werden, als die wir vor Augen haben? — Dimensionen, deren Furchtbarkeit wir noch nicht einmal ahnen? Diese Mächte, das kann Niemand leugnen, haben sich ausgebreitet und festgesetzt wie noch nie; sie sind — wie könnten wir es uns verhehlen? — im Wachsen begriffen: aber — auch das Gute und Göttliche ist im Wachsen; es säumt nicht, vorwärts zu schreiten: und so kommen wir schließlich auf ein Wort Christi zurück, das höher steht, als alle einzelnen Weissagungen; „lasset beides miteinander wachsen, Weizen und Unkraut, bis zur Ernte“, sagt er (Matth. 13, 30.); beiderlei Potenzen, das Gute wie das Böse, schreiten voran, beide sammeln energischer als jemals ihre Kräfte — und so muß es mit Naturnothwendigkeit über kurz oder lang einmal zum entscheidenden Ringen kommen. Daß dasselbe zum Siege des Göttlichen über das Teuflische führen wird, das ist christlicher Glaube, der an der biblischen Weissagung sich nährt und aufrecht erhält; aber wann diese Krisis eintreten werde, in welcher Gestalt der Widerchrist aufzutreten werde, wie lange der Kampf dauern und wo er ausgefochten werden werde: das sagt uns kein Bibelwort und kein neuer Prophet weiß es uns zu sagen. Wir wollen es denn auch nicht wissen, weil wir es nicht wissen sollen; der große Gott kommt niemals zu früh und niemals zu spät, also stellen wir das ihm anheim; unsre Sache aber ist es, fest auf unserem Posten zu stehen, die Augen offen und das Herz warm zu halten.



Die Auferstehung des Herrn und ihre Bedeutung für seine Person und sein Werk,

mit besonderer Beziehung auf Reim's Leben Jesu von Nazara

von

Diakonus H. Schmidt in Stuttgart.

Die Auferstehung des Herrn hat in unseren Tagen ungefähr dieselbe principielle Bedeutung wieder gewonnen, die sie in jenen ersten Tagen der christlichen Gemeinde hatte, da die Apostel mit der Predigt von ihr die christliche Kirche in der Welt gründeten. Sie hat sich in der That unter den Hochfluthen kritischer Anfechtungen des Wundersgangs des Herrn immer mehr als der Fels bewährt, von dem aus der Glaube ruhig auf das Fallen des kritischen Hochwassers warten kann. Darum sind auch die Anstrengungen der neuesten Kritik vor Allem darauf gerichtet gewesen, diesen Felsen aus der Stelle zu rücken, ihn zu unterwühlen oder zu überfluthen. Unter diesen Umständen durfte man in der That gespannt sein, welche Stellung Dr. Reim zu dieser theologischen Principienfrage nehmen werde. Sein „geschichtlicher Christus“ hatte zwar das theologische Publikum, soweit es einen Werth auf Festhaltung der Auferstehung des Herrn legte, einigermaßen beruhigen können — aber wer im Fortschreiten seines größeren Werkes auch den Eifer dieses Gelehrten, das Leben des Herrn auf das Niveau eines rein menschlichen Lebens im Sinne des empirisch menschlichen herabzudrücken fortschreiten sah, mußte doch endlich sich fragen, wie schließlich das Wunder der Auferstehung zu einem solchen rein menschlichen Leben taugen werde. Nachdem nun das „Leben Jesu von Nazara“ vollendet vor uns liegt, — müssen wir unsererseits gestehen, daß wir in der That eine befriedigende Lösung des vorliegenden Widerspruchs in den Ausführungen des Herrn Dr. Reim nicht zu erblicken vermögen und daß die Theo-

logie wohl allen Grund hat von diesem Punkte aus den Verfasser nach rechts oder nach links weiter zu drängen.

Einmal will uns scheinen, es sei die Anschauung von der Auferstehung des Herrn, wie sie uns hier vorgetragen wird, keine in sich selbst widerspruchslose, sodann scheint auch in der Begränzung, in welcher die Auferstehung festgehalten wird, dieselbe mit der Anschauung, die wir von der ganzen Person des Herrn aus dem Keim'schen Werke gewinnen, in einem unlösbaren Contrast zu stehen und endlich glauben wir, daß selbst das geringe Maß von direkter Machtwirkung des Herrn auf die Natur, welche die Keim'sche Auferstehungslehre übrig läßt, zu der Vorstellung einer umfassenderen Aufgabe des Herrn führen muß, als der ihm von Keim übrig gelassenen Anfänger einer wenn auch noch so tiefgehenden religiösen Bewegung zu sein.

I. Was Herr Dr. Keim von der Auferstehung des Herrn lehrt, dürfte sich auf nachfolgende Sätze reduciren lassen: Wie Vieles die Visionshypothese für sich hat und so wenig die Einwendungen, welche namentlich Dr. Behnischlag gegen Holsten geltend gemacht hat, stichhaltig sind, so bleibt doch als von der Visionshypothese noch nicht beseitigter Einwand stehen, der schon in dem „geschichtlichen Christus“ ausgeführte, die eng begrenzte Zeit und Zahl der Erscheinungen des Herrn nach seinem Tode, für welche Begrenzung derselbe Apostel Paulus als Zeuge eintritt, der freilich fälschlicher Weise die ihm zu Theil gewordene Erscheinung mit denen der älteren Apostel identificirt. Es wird also dabei bleiben müssen, daß die Erscheinungen des Herrn auf einem objektiven Vorgang beruhen. Dagegen glaubt Keim nun auch diesen Vorgang aufs Aeufferste beschränken zu müssen. Aus dem *ὁραμα* des Apostels Paulus schließt er: daß die Erscheinungen auch lediglich Erscheinungen gewesen — momentane, sprungweise Schauungen ohne Wortverkehr — stumme Bilder entweder von Christus selbst direkt dem innern Anschauungsvermögen vorgehalten oder durch das Medium der Subjektivität hindurch gewirkt — mit anderen Worten von Gott oder Christus gewirkte Visionen. Diese Erscheinungen, von denen also doch nur ihr Ausgangspunkt objektiv wäre, sollen nun nach Keim sämmtlich — in Galiläa stattgefunden haben mit Ausnahme der dem Apostel Paulus zu Theil gewordenen — es sollen also sämmtliche Berichte unserer kanonischen Evangelien auf Sagen beruhen, die Frauen insbesondere die Erscheinungen nicht gehabt, eine Untersuchung des Grabes nicht stattgefunden haben —

auch die *τοίη ημερα* nur aus Hosea entstanden sein — ein ganz bestimmter Zeitpunkt für die erste Erscheinung sich nicht fixiren lassen, wenn auch wahrscheinlich sei, daß die Jünger sofort nach ihrer Ankunft in Galiläa eine Erscheinung gehabt haben. — Von einer Auferstehung im bisher angenommenen Sinn kann nach Allem bei Jesu nicht die Rede sein, sondern nur von Offenbarungen des in das Jenseits, in die Welt des Geistes eingegangenen Herrn an seine Jünger.

Beginnen wir hier mit der Frage nach den Beweisen für die Objektivität der Erscheinungen, so wird gewiß im Kreise der positiven Theologen der von Reim gegen die Visionshypothese erbrachte, schon im „geschichtlichen Christus“ ausgeführte und wie uns bedünken will dort sorgfältiger als in dem großen Werk erörterte von der bestimmt abgegrenzten Dauer der Erscheinungen hergenommene Einwand in seiner schlagenden und durchschlagenden Bedeutung gewürdigt werden; aber ob es wohl gethan sei, den Glauben an die Auferstehung auf diese einzige Stütze zu stellen, der Visionshypothese alles Terrain preiszugeben, um nur schließlich an diesem letzten äußersten Punkte Halt zu machen — das möchte in den Augen positiv gerichteter Theologen eigentlich doch kaum noch fraglich sein. Wir unsererseits gestehen, daß abgesehen von dem eigentlich dogmatischen Beweis — dem Schluß von der Wirkung auf die Ursache, den sich der Glaube nie wird nehmen lassen, auch durch die Ausführungen Reims vor Allem die psychologischen Schwierigkeiten, welche sich der Visionshypothese entgegenstellen, keineswegs beseitigt scheinen. Reim beruft sich darauf, daß „die Trauer nicht nur Abspannung, sondern auch Kraft und Leidenschaft, Widerstand und Ringkampf mit dem Schicksal sei, welches das Unbillige, Unmögliche gethan; daß mitten im Jammer, in der Enttäuschung das Bild des Lebenden, des Unentbehrlichen, des Unbesiegblichen die Jünger umschwebte, gerade in den ersten Tagen am allerstärksten, daß sie bald süß in diesem Anblick ruhten, bald ungestüm ihn wieder forderten bald hoffnungsvoll ihn anbeteten und ersehnten“. — Er beruft sich auf die Beispiele Judas des Heiligen, Muhameds und Anderer, deren Tod von ihren Anhängern in Zweifel gestellt und geleugnet worden sei, auf den Messiasglauben, der auch durch das Kreuz nicht umgestoßen worden sei, der in Galiläa der alten Stätte seine Wirksamkeit wieder neu aufgeweckt sei. „Nun denn, in solcher Hochfluth grenzenloser Erregung, gesteigert durch den Abbruch der Nahrung und die fiebernden Stimmungen des Abends, zergehen erfahrungsmä-

fig die Grenzlinien innerer und äußerer Welt und Auge und Ohr sind im Voraus mitzitternde Glieder dieser inneren wogenden Geisteswelt, während ihr Dienst gleichzeitig nach Außen läuft und in seltsamer Ausgleichung und Mischung des Doppelberufs als ein Aeußeres dem Menschen zuträgt, was er im Grunde nur innerlich gesehen, gehört hatte.“ Wir wollen die Frage hier nicht wieder aufnehmen, ob die Apostel in der Lage waren, in der gebrochenen Stimmung, in welche sie der Tod des Herrn versetzt hatte, durch die Erzeugung eines solchen Auferstehungsbildes alsbald zu reagiren. So scharfsinnig Benschlag sein „Nein“ auf diese Frage motivirt hat, es dürfte immerhin schwierig bleiben in diesem dunkeln Gebiete ein ganz bestimmtes Verdikt zu fällen. Dagegen dürfte die Visionshypothese vollends mit Reim'schen Voraussetzungen auf psychologische Schwierigkeiten noch anderer Art stoßen. Wenigstens die Voraussetzung, daß die Erscheinungen nur auf galiläischem Boden stattgefunden, bereitet der Visionshypothese eine ganz eigenthümliche Schwierigkeit. Haben die Jünger des Herrn wirklich das Leiden, das Sterben, Verschmachten des Herrn nicht gesehen, sind sie an seinem Grabe nicht gestanden, so lag es vielleicht nahe für sie, den Tod, das Begräbniß überhaupt in Zweifel zu ziehen, mit den Bürgern von Sepphori's, mit Abubekr und Omar, auf die sich Reim beruft, daran festzuhalten: daß der Vertraute noch lebe — aber zu dem Gedanken einer Auferstehung fehlte ihnen dießfalls ja die eigentliche Veranlassung. Sie hätten zum mindesten erst den Bericht der Frauen über Tod und Begräbniß abwarten müssen, ehe das Bild eines Auferstandenen hätte in ihren Seelen entstehen können. Hätten sie aber diesen Bericht erst abwarten müssen, so könnte von einer Erscheinung am dritten Tage nicht mehr die Rede sein — und den Versuch Reims die *τομή ημερα* als eine unbestimmte Bezeichnung zu neutralisiren, wird man doch ohne Zweifel — worüber später noch ein Wort zu reden sein wird — für einen verunglückten halten müssen. Nehmen wir aber auch an, die Jünger haben durch den Augenschein sich von der Wahrheit des Todes überzeugt gehabt — sie seien überführt gewesen von der Wirklichkeit desselben entweder durch fremden Bericht oder eigenes Erleben, immer doch pflegt die Trauer rückwärts zu schreiten, immer eher das Geschehene, wenn es so überwältigend war, in Zweifel zu ziehen, als das Unmögliche, Neue zu fordern. Die Trauer mag den Geist treiben, das Bild des Vergangenen wieder heraufzuzaubern, aber nicht ein wesentlich neues und anderes herzustellen. Ein solch'

neues und anderes Bild aber wäre für die Jünger das des Auferstandenen gewesen. Trügt nicht Alles, so sind die Jünger beim Tode ihres Meisters noch voll gewesen von den sinnlichen irdischen Messiaserwartungen — was sie postulirten, was sie der Wirklichkeit des Todes etwa abzuwingen suchen mochten — das war ein Messias mit Fleisch und Blut, der sein Werk da wieder aufnehme, wo es durch die Katastrophe zu Jerusalem unterbrochen wurde. Mochte also in der „Hochfluth grenzenloser Erregung“ — auch das Bild des Verstorbenen äußerlich vor ihr Auge zu treten scheinen, mochte es zu einer Vision und mehreren kommen, so kann man sich doch nur denken, daß ihren Ansprüchen gegenüber, die harte Wirklichkeit sich nur um so vernichtender, um so niederschlagender geltend gemacht hätte nach den Augenblicken der Erhebung, der Ueberreizung. Damit ist es nicht gethan, daß die Visionshypothese uns die Möglichkeit vor Augen stellt, daß die Jünger das Bild des Herrn sich reproducirten und zwar in einer endlich auch die Gestalt äußerer Sinnfälligkeit annehmenden Lebendigkeit — sie hat auch die Aufgabe zu zeigen, wie sich diese Bilder entzückter Augenblicke dem immer fühlbarer sich aufdrängenden Mangel hereingreifender Wirksamkeit von seiner Seite gegenüber, als Mittel gegen die hernach nur um so mehr eintretende Abspannung und Enttäuschung zu bewähren vermochten, wie die Produktionen eigener Einbildungskraft so einflußreich auf das innere geistige Leben werden konnten, um die alte Messiaserscheinung nach und nach zu zerbrechen und eine neue in ihnen zu bilden. Wir könnten die Entstehung und Wirkung der Visionen uns vielleicht eher erklären, wenn durch Verfolgung die Jünger dazu gereizt worden wären, sich gegen diese Verfolgungen zu wehren mit solch außerordentlichen Mitteln, wenn sie sich genöthigt gesehen hätten, entweder den Meister mit sammt seinem Werke ganz preiszugeben oder für dasselbe sofort genügend einzutreten. Ueberall wo wir visionäre Zustände im Lauf der Kirchengeschichte sozusagen epidemisch auftreten sehen, geschieht es unter dem Reiz einer Verfolgung, eines Kampfes, einer Gefahr. Von einer Verfolgung ist aber bei den Jüngern keine Spur vorhanden — ruhig läßt man sie ziehen, ruhig sich sammeln. Es fehlt also das Reizmittel durch das erfahrungsmäßig in größeren Kreisen und bei anderen als nervös besonders reizbaren Personen — Visionen entstehen und von wirklicher Bedeutung werden. Daß die Apostel in besonderem Maße eine natürliche Disposition zu Visionen hatten, wird doch auch aus den Berichten der Apostelgeschichte nicht

zu erschließen sein. Der Eindruck, den Keim im „geschichtlichen Christus“ wiedergab, um ihn neuerdings einzuschränken, daß gerade die älteren Apostel ganz besonders nüchtern gewesen seien, dürfte doch der richtige gewesen sein. Wo die Apostelgeschichte Visionen erzählt, da beschreibt sie dieselben als unbedingt von Gott gewirkte, die Klarheit und kühle Reflexion der Betreffenden keineswegs alterirende und es ist in dieser Hinsicht sehr bezeichnend, wie bei der Vision in Goppe Petrus sofort sich daran macht zu überlegen, was die Vision, die ihm geworden, zu bedeuten habe ¹⁾.

Die Berichte über die neutestamentlichen Visionen sind aber in einer anderen Beziehung für unsere Frage wichtig. Gerade je mehr sich erweisen läßt, daß die Apostel — später nach der Auferstehung des Herrn Visionen hatten, desto mehr muß man sich wundern, daß unsere kanonischen Evangelien wie der Apostel Paulus zwischen Visionen und Erscheinungen des Auferstandenen unterscheiden. Es dürfte doch daraus unwidersprechlich hervorgehen, daß die Apostel auch thatsächlich einen anderen Eindruck hatten, von der Erscheinung des Auferstandenen als von den Visionen die ihnen sonst zu Theil wurden. Die bloße Unterscheidung zwischen dem ersten ursprünglichen Eindruck und der bloßen Wiederholung kann durchaus nicht genügen. Möchten sie immerhin über diesen Unterschied nicht völlig klar gewesen sein, möchten sie immerhin nicht auf der Höhe heutiger psychologischer Distinktionen gestanden sein — eine solche Unterscheidung zu machen konnten sie doch nur durch einen sachlichen Unterschied in den Erscheinungen selbst veranlaßt sein. Denn gerade je sicherer ihnen die göttliche Causalität auch der Vision feststand — je realer sie die im Gesicht geschauten übersinnlichen Dinge faßten, desto weniger hatten sie Grund, die geläufige Form der Vision von den Erscheinungen des Auferstandenen abzuwehren. Je weniger sie mit dem kritischen Auge unserer Zeit den Ursprung der Vision nur in der Objektivirung subjektiver Wünsche und Gedanken mit Hilfe eines erregten Nervenlebens zu suchen pflegten, desto weniger konnten sie meinen, dem Glauben an die Realität der Auferstehung Abbruch zu thun, wenn sie denselben aus ihnen zu Theil gewordenen Visionen ableiteten. Warum also doch dieser nicht wegzuläugnende Unterschied, der offenbar von Anfang an gemacht wurde? Die Apolo-

¹⁾ Die Verufung auf das Zungenreden, auf das Weissagen im Alten Testament übersieht doch offenbar den Unterschied zwischen Visionen und den Zuständen geistiger Erregtheit, gesteigerten Geisteslebens überhaupt.

getilf hat auf diesem Punkte sich wie mir scheinen will etwas zu ängstlich verhalten. Auch wer die kanonischen Evangelien — auch wer namentlich das Lukasevangelium nicht zum Zeugniß dafür zuläßt, daß die ersten Zeugen der Auferstehung selbst erst durch besondere Beweise der sinnfälligen Realität der Erscheinungen des Auferstandenen sich von ihren Zweifeln heilen ließen, muß doch wenigstens dafür ihr Zeugniß annehmen, daß es nicht erst unseres Jahrhunderts und seiner Weisheit bedurfte, um zu erkennen, daß zwischen einer Vision und einer sinnfälligen äußeren Erscheinung ein Unterschied ist. Wenn Lukas weiß, daß ein Geist nicht Fleisch und Wein hat, sollte den Jüngern wenn sie in der abendlichen Fiebererregung in Galiläa das Bild des Meisters wahrnahmen nicht auch der Gedanke zunächst gekommen sein, es möchte das sein Geist gewesen sein — wenn nun das Licht des neuen Tages aufging und die Welt wieder ohne Schatten vor ihnen lag und das Bild des Meisters nicht zu entdecken war; sollten sie wirklich solche Idioten gewesen sein, daß sie gar nicht sich fragten, ob ihnen nicht begegnet sei — was so Vielen schon begegnet war, daß sie ein Gespenst gesehen? Wenn Lukas jedenfalls weiß, daß ein Unterschied ist zwischen einem Engel der wirklich die Ketten abstreift und durch verschlossene Thüren führt und zwischen einem Gesicht, in dem Petrus das Alles erlebt haben könnte, sollte denn dieser Petrus ein halbes Jahrhundert früher nicht in der That auch auf diesen Unterschied gekommen sein — sollte denn denen, welche die Predigt von der Auferstehung hörten, nicht auch eine solche Frage gekommen sein, ob die Leute, die so predigen, nicht geträumt, nicht einen Geist gesehen haben — und sollten dadurch nicht wenigstens die Apostel veranlaßt worden sein, noch einmal zu untersuchen, ob sie wirklich leibhaftig einen Auferstandenen gesehen haben. Wenn Keim, um den Mangel an Kritik, an klarer Unterscheidung zwischen den Realitäten und den Erfahrungen des inneren Seelenlebens bei den Aposteln zu zeigen, darauf hinweist, daß Paulus II. Cor. 12, 2 ja die Möglichkeit einer wirklichen Himmelfahrt bei seiner Vision annehme — so thut dieser Hinweis zu unserer Sache gar nichts. Es ist damit nur bewiesen was wir auch ohne dem wissen, daß die Apostel an eine Welt übersinnlicher Realitäten geglaubt und die Visionen nicht für bloße Erzeugnisse des subjektiven Geisteslebens gehalten haben, aber wie schon Behschlag erwiesen, zeugt diese Stelle andererseits gerade schlagend dafür, daß Paulus den Unterschied zwischen Vision und sinnfälliger Erscheinung ganz wohl zu würdigen

mußte. Schon daß er von sich in der dritten Person redet, noch mehr daß er die Frage offen läßt, ob er im Leibe oder außer demselben gewesen, beweist, daß der Apostel wohl wußte, daß, was er gesehen, von ihm nicht durch das Medium der äußeren Sinne wahrgenommen wurde, daß während des Schauens der himmlischen Dinge die Sinne nicht für die Welt offen waren, daß, wie real immerhin diese himmlischen Dinge sein mochten, sie einer andern Welt angehörten, nicht in das Continuum dieser Erdenwelt hineintraten, daß er die Folgerungen, welche er 1 Cor. 15. für eine leibliche Auferstehung der Todten zieht, aus solchen Schauungen nicht ableiten konnte. Wir möchten wissen, ob ein Professor unseres Jahrhunderts — die Frage nach der Realität der in der Vision geschauten Dinge offen gelassen — besser zwischen Vision und sinnfälliger Erscheinung die Scheidewand zu ziehen wüßte. Die Apologetik braucht sich dafür, daß Paulus eine solche Unterscheidung zu machen wußte, nicht wie Keim meint, darauf zu stützen, daß Paulus von dem, was er in der Vision vernommen, für Begründung seiner Lehre keinen Gebrauch mache — sie würde sich damit möglicher Weise selbst Eintrag thun. -- Denn die Frage wie das *παράλαβον* 1 Cor. 11, 23 zu fassen sei, dürfte so ganz zweifellos entschieden noch nicht sein. Die Apologetik kann auch ohne diese Stütze das Resultat sichern, daß Paulus den Unterschied zwischen einer Vision und einer sinnfälligen Erscheinung mitten im Zusammenhang der übrigen sinnlichen Dinge nicht über sah, daß er schon im Gegensatz zu der corinthischen Geisttreiberei zu einem Idealismus, dem die Auferstehung der Todten eine Thorheit war, genügend sich veranlaßt sehen mußte, darüber sich einige Klarheit zu verschaffen, wie weit die Beweiskraft der damascenischen Erscheinung in Verbindung mit den Erscheinungen, welche die älteren Apostel hatten, reiche, um eine leibliche Auferstehung zu erhärten.

Hätten die Apostel den unwiderleglichen Eindruck gehabt, daß der Auferstandene wirklich eine sinnfällige Realität an sich trage, daß die Erscheinungen, die sie gehabt, auf derselben Linie liegen mit den andern Visionen, die ihnen sonst zu Theil wurden, so hätten sie auf den Gedanken der Auferstehung nicht kommen können. Wir behaupten, daß eine Auferstehung in dem specifischen Sinn, wie sie unsere kanonischen Evangelien schildern, wie sie 1 Cor. 15 voraussetzt, etwas der früheren jüdischen Anschauung durchaus Fremdes war. Wenn die Visionshypothese davon ausgeht, daß der Gedanke der

Auferstehung schon aus dem Alten Testamente stamme, wie in der Volksanschauung der Zeit etwas so Verbreitetes gewesen sei, daß es den Aposteln habe nahe liegen können und müssen, aus den Gesichtern die sie gehabt auf die Auferstehung zu schließen, so ist dieser Behauptung gegenüber zu fragen, wo wir in der vorchristlichen Zeit eine Anschauung finden von einer Auferstehung im Sinne des Neuen Testaments? Wenn, worauf Reim hinweist, der Vierfürst Herodes schnell fertig ist mit dem Gedanken, daß der Täufer Johannes auferstanden, so dachte er doch sicher nicht, daß er in himmlischer Leiblichkeit über die Erde hingegangen sei, sondern er denkt sich die Auferstehung als unbedingte Rückkehr in die irdische Existenzweise. Ob es demselben aber mit dem Gedanken der Auferstehung des Johannes so voller Ernst war, daß er ihm zu lieb das Grab des Johannes sollte haben aufgraben lassen, wäre doch sehr zu bezweifeln. Wenn man sich auf Henoch, Mose, Elia beruft, so darf man nicht vergessen, daß von ihnen eine Himmelfahrt, ein Fortleben in göttlicher Gemeinschaft im Gegensatz zu dem dunkeln Leben in der Unterwelt ausgesagt wurde, aber nicht eine Auferstehung, — wenn man an Samuel denkt, so darf man nicht vergessen, daß abgesehen von der Frage ob seine Erscheinung als reiner Betrug gefaßt wurde, zum mindesten er eben nur als Geist erschien. Sucht man sich die Sache concret vorzustellen etwa in der Weise wie Reim die Sache ausführt — hält man sich etwa vor, daß an einem Abend der fiebernde Petrus den Meister in der Gestalt zu erblicken glaubte, wie er auf Erden wandelte, daß er diese Gestalt wahrzunehmen glaubte mitten unter den übrigen sinnfälligen Gegenständen, die ihn umgaben, an einem Plage vielleicht, wo er manchmal mit ihm zusammen gewesen: so wäre doch die natürliche Bewegung die gewesen, die uns das Johannesevangelium von der Maria Magdalena schildert, daß er ihn zu fassen, zu halten, wieder in den alten Verkehr zu treten suchte. Dieser Versuch aber mußte, wenn er nur einen Zauber seiner eigenen Einbildung sah, nothwendig fehlschlagen und das Resultat: „Wolken und keine Juno“ mußte um so niederschlagender auf ihn wirken, je gesteigelter vorher der unverhoffte Anblick gewesen. Oder wenn er sich nicht entschließen konnte, an eine Selbsttäuschung zu glauben — wenn etwas Objectives von ihm als nothwendige Voraussetzung gefordert wurde für sein Schauen, so lag es doch nahe, sich diese Erscheinung als eine Geistererscheinung zu denken, sie

für den Engel des Herrn (Apostg. 12, 15) zu erklären. Vollends, ohne das offene Grab gesehen zu haben, konnte er auf den Gedanken einer leibhaftigen Auferstehung durch eine derartige Erscheinung nicht geführt werden, weil eben die leibhaftige Auferstehung, wie sie ein Petrus vorher sich dachte, nur als eine Wiederannahme eines alten Erdenleibes hätte verstanden werden müssen. Eine solche Geistererscheinung wäre am Ende vielleicht genügend gewesen, die Privatsehnsucht daß ich so sage des Petrus nach seinem Meister einen Augenblick zu stillen; aber den Messiasglauben trotz des Kreuzes zu befestigen, ihn mit der Freude zu erfüllen, um auch andere zu solchen Schauungen anzuregen, wäre ohne Zweifel eine solche Erscheinung nicht angethan gewesen. Die Kritik mag vorläufig die Thatsächlichkeit der Auferstehungsberichte des dritten und vierten Evangelisten in Zweifel stellen, — die psychologische Wahrheit derselben wird sie nicht antasten können, — die psychologische Wahrheit des Zuges, daß die Jünger, daß Maria zunächst in das alte Verhältniß zurückzukehren, daß sie demnach von der Sinnfälligkeit der ihnen gewordenen Erscheinungen sich zu überzeugen suchen. Auch der leiseste Versuch in dieser Richtung mußte aber die Illusion nothwendig zerstören, wenn das Bild ein bloßes Spiegelbild der eigenen sehnächtigen Phantasie war. Zur Zerstörung solcher Illusion bedurfte es wahrlich keiner sonderlichen wissenschaftlichen Bildung, keiner Analysen und Experimente, sondern nur einiger Reflexion nach dem Paroxysmus.

Setzen wir aber den Fall, daß die Apostel, daß Petrus zuerst den Herrn in einer Vision im engern Sinn gesehen — in einer Vision wie sie uns im Neuen Testament, wie sie auch sonst in der Geschichte geschildert ist — setzen wir den Fall also: daß die Zeugen dieser Erscheinungen unter Suspendirung der sonstigen Sinnenthätigkeit, den Herren in himmlischer Umgebung sahen oder zu sehen glaubten, daß sie ihn sahen in des Himmels Wolken, oder gar am Throne Gottes — also außerhalb des Zusammenhangs der irdischen Realität — wie Paulus die unaussprechlichen Worte des dritten Himmels hörte, wie Petrus das Tuch vom Himmel herabkommen sah — offenbar nicht durch das Dach herunter, sondern so daß Haus und Dach vor seinen Blicken gar nicht da waren — so konnten dieselben ohne Zweifel die Ueberzeugung schöpfen, daß Jesus wirklich — ich will sogar zugeben leibhaftig in den Himmel eingegangen sei, daß ihm der himmlische Thronstuhl übertragen sei, daß er noch mehr als Elia und Mose erreicht habe, — aber ihre Predigt

hätte dann nicht gelautes: „Christus ist auferstanden“ — sondern er ist gen Himmel gefahren, worauf ja auch die alttestamentliche Weissagung, ja der Name Menschensohn viel eher deutete als auf die Auferstehung. Sie hätten vielleicht die Auferstehung als Voraussetzung dieser himmlischen Herrlichkeit in ihre Vorstellung aufgenommen — aber sie hätten unmöglich das, was bloße Voraussetzung war zur Hauptsache machen, Paulus hätte nicht über den Erstling derer, die da schlafen, dogmatifiren können, die Sage würde sich nicht etwa der Auferstehung bemächtigt haben, sondern ohne Zweifel mit Beiziehung der Analogieen von Mose und Elia die Scene der Himmelfahrt ausgemalt haben — und vor Allem: diese Zeugen hätten in diesem Fall nothwendig ein Bewußtsein davon haben müssen, daß sie eine Vision gehabt, nicht eine für die äußeren Sinne faßbare Erscheinung gesehen haben und sie würden im Wesentlichen nach dem oben Ausgeführten keinen Grund gehabt haben, diesen Thatbestand zu verdunkeln und eine äußere Sinnfälligkeit zu postuliren, denn wenn sie an die Objectivität des in der Vision Geschauten glaubten, so wäre ihnen solches Schauen auch hinlängliche Bürgschaft dafür gewesen, daß Jesus dem Tode nicht verfallen sei, sondern in messianischer Herrlichkeit lebe. Freilich möchte ich in Zweifel ziehen, ob überhaupt Visionen dieser Art mehreren Personen gleichzeitig zukommen können. Aber es sei damit wie ihm wolle. Wir glauben, daß bei näherer Betrachtung die Vorstellung der Auferstehung durch die Visionshypothese sich gar nicht erklären läßt. Entweder müßte man, wie gezeigt, annehmen, daß die Jünger Sinnestäuschungen, die sie höchstens zum Geisterglauben führen konnten, mit wahrhaft unbegreiflichem Leichtsinne ohne die psychologisch von selbst sich aufdrängende, im Interesse der vorauszusetzenden Wünsche und Vorstellungen selbst sich nahelegenden Kritik ausgedeutet haben, oder daß sie ohne allen ersichtlichen Grund den Gedanken einer Entrückung des Verstorbenen zu Gott, der ihnen durch alttestamentliche Vorgänge nahe gelegt war, mit der bisher gar nicht geläufigen von der Rückkehr des Meisters in diese Erdenwelt, aber in einer ganz neuen Existenzweise vertauscht haben. Man kann dagegen freilich fragen, ob denn nicht Paulus aus einer offenbar von oben her ihm zu Theil gewordenen Erscheinung — mag dieselbe nun eine Vision oder eine äußerlich sinnfällige gewesen sein — auch den Schluß auf die Auferstehung und nicht auf die himmlische Herrlichkeit des Herrn in erster Linie mache; ob nicht aus der Gleichstellung, welche der Apostel zwischen der

ihm zu Theil gewordenen Erscheinung und den den älteren Aposteln widerfahrenen Offenbarungen folge, daß auch diese letzteren Erscheinungen von oben her gewesen seien. So gut aber aus solchen zunächst die Erhebung in den Himmel bezeugenden leiblichen Erscheinungen auf die Auferstehung und nicht auf die Himmelfahrt geschlossen worden sei: so gut könne ja wohl auch aus visionären Erfahrungen heraus, die den Herrn im Zusammenhang mit der himmlischen und nicht mit der irdischen Welt zeigten, die Auferstehung und nicht die Himmelfahrt in erster Linie erschlossen worden sein. Indesß abgesehen davon, daß auch bei diesem Einwand gegen unsere obige Argumentation immer noch nicht erklärt wäre, warum die sonst arglos im Vertrauen auf die Realität des darin Geschauten festgehaltene Ueberslieferung von Visionen wäre verwischt worden, warum Paulus einen Unterschied gesetzt hätte zwischen den Offenbarungen durch Gesichte und dem Schauen bei Damascus: muß doch gesagt werden, daß die Vorstellung einer Auferstehung sich immerhin noch leichter erklären läßt, wenn Christus in sinnfälliger Realität im Rahmen der übrigen Sinnenwelt, wenn auch von oben her erschien, als wenn er nur in transcendenten Regionen, in die der Geist sich entrückt oder die er zu sich herabgekommen fühlte, den Jüngern sich darstellte. Aber es wäre auch voreilig aus der Art der Erscheinung, die Paulus hatte, ohne Weiteres auf die, welche den Jüngern im Anfang zu Theil wurde, schließen zu wollen. Ohne Zweifel dachte Paulus an eine Identität zwischen seiner Erscheinung und denen der älteren Apostel und es würde ein sehr schlimmes Licht auf seinen Charakter werfen, wollte man annehmen, er habe Angesichts der judaistischen Zweifel an der Realität der ihm zu Theil gewordenen Erscheinung doch die Identität derselben mit denen der älteren Apostel fortgesetzt behauptet, ohne einen guten Grund dafür zu haben, ohne sich deutlich des Unterschieds von anderen Visionen bewußt zu sein. Diese Identität glaubte er aber wohl zunächst behaupten zu können, weil er das Bewußtsein hatte, den Herrn auch mit wachen Sinnen geschaut zu haben in leiblicher Realität. Für diese Leiblichkeit muß er irgendwelche Garantien gehabt haben, wahrscheinlich daran, daß auch seine Genossen wenigstens einen allgemeineren Eindruck hatten von dem, was ihm selbst begegnete. Dagegen weist er selbst wohl auch auf einen Unterschied hin, wenn er sich als *ἐξοπμα* bezeichnet. Dieser letztere Ausdruck bezeichnet doch wohl, daß Paulus zu einer Zeit berufen worden und die Erscheinung empfangen habe, in welcher im Uebrigen die Erscheinungen zu Ende gekommen waren. Dieses Auf-

hören der Erscheinungen muß aber eben so gut in Christus selbst einen Grund gehabt haben, wenn sie objective waren, als nach Keims Nachweisung das Aufhören in den Aposteln einen Grund hätte haben müssen, wenn sie bloße Visionen waren. Liegt da der Schluß nicht nahe, daß Paulus das Ende der Erscheinungen werde in einem definitiven Eingang des Herrn in die himmlische Welt sich vorgestellt — und deßhalb es selbstverständlich gefunden haben, daß die ihm selbst zu Theil gewordene Erscheinung als vom Himmel her kommende etwas anderer Art gewesen sei, als die den älteren Aposteln auf der Erde selbst zu Theil gewordenen? War schon von den älteren Aposteln die Auferstehung gepredigt, in der Auferstehung, nicht in der Erhöhung zu Gott der eigentliche Kernpunkt christlicher Verkündigung gegeben, dann war es natürlich, daß auch Paulus in der himmlischen Erscheinung ein Zeugniß für die Auferstehung fand, daß er seine Erscheinung in die gleiche Reihe mit den übrigen stellte, ohne damit die relative Verschiedenheit läugnen zu wollen oder deren Betonung den Corinthiern gegenüber für nothwendig zu halten. Ihre erste Entstehung kann die Vorstellung der Auferstehung so wenig in einer solchen Art von Erscheinung wie sie Paulus hatte, gehabt haben als in einer Vision. Die ersten Zeugen müssen den Herrn auf Erden — nicht in den Wolken und müssen ihn in einer Gestalt gesehen haben, die in irgend einer Weise der Prüfung auf ihre sinnfällige Realität Stand hielt, wenn sich auch ein Unterschied von der gewöhnlichen irdischen Existenzweise geltend machte. Nur wenn Paulus durch eine solche Schilderung aus dem Munde der älteren Genossen seine eigenen Erfahrungen ergänzt sah, konnte er aus diesen letzteren den Schluß machen auf eine verklärte Leiblichkeit, in welcher wir erscheinen werden.

Die bisherigen Erörterungen hatten die Absicht zu zeigen, daß denn doch wider die Visionshypothese auch neben dem von Keim übrig gelassenen Einwand immerhin noch andere Fragezeichen übrig bleiben. Der Verfasser hat bei dem beschränkten Zeitmaß, das ihm für wissenschaftliche Arbeit gegönnt ist, zum Voraus darauf verzichten müssen, einiger bei der stark angewachsenen Literatur über diesen Punkt schwer zu erreichenden Vollständigkeit sich zu nähern. Es war ihm nur darum zu thun, auf etliche Punkte hinzuweisen, welche, soweit er einen Einblick in die betreffende Literatur hat, von der Apologetik zu wenig beachtet worden sind, hinzuweisen namentlich auf die Verwirrung, die in Bezug auf den Begriff und die

näheren Modalitäten der Vision im Lager der Freunde der Visionshypothese herrscht, hinzuweisen sodann auf das Quid pro quo, das man von dieser Seite mit den Begriffen Auferstehung, Fortleben u. s. w. treibt — Begriffen, die auch bei Keim bunt durcheinander laufen, als ob es ganz selbstverständlich wäre, daß, wenn die Apostel von dem Leben des Herrn überzeugt waren, sie auch die Vorstellung der Auferstehung sich hätten bilden müssen. Es wäre gewiß verdienstlich, wenn die Apologetik diese beiden Punkte näher untersuchte — namentlich in ersterer Hinsicht zwischen den biblischen, mit einem geistig und leiblich sonst ganz gesunden Leben verträglichen Visionen und zwischen den krankhaften Visionen besonders nervöser Leute, zwischen einfachen Sinnestäuschungen und den in besonders schweren Zeiten epidemisch auftretenden Visionen sichere Unterschiede aufsuchte. Auch von Keim wird Alles ohne Weiteres in einen Topf geworfen und gar nicht beachtet — wie in den gewiß weitaus meisten Fällen die Personen, welche Visionen hatten, in alter und neuer Zeit ein ziemlich klares Bewußtsein darüber bejaßen, daß das in der Vision Geschaute, so real es immer sein möge, einer anderen Welt angehöre.

Von diesen Ausführungen gegen die Visionshypothese dürfte aber nicht minder die Anschauung, die Keim von der Auferstehung des Herrn sich gebildet, mitgetroffen werden. Aus einer wenn auch noch so objektiven Erscheinung des Bildes des Herrn in dem inneren Sehfeld des Geistes, ja meinetwegen auch in der Luft — vom Himmel her — ohne Worte — ohne das offene Grab, ohne den Anblick des gestorbenen Herren wäre die Auferstehungslehre nimmer entstanden. Einmal hätten die Apostel allerdings zwischen einer von Christus gewirkten und einer rein aus dem subjektiven Geistesleben stammenden Vision wohl nicht zu unterscheiden vermocht, einfach darum, weil sie für jede Vision einen objektiven Grund suchten, wenn nicht in Gott, so doch mindestens im Teufel. Die auch von Keim so ziemlich zugestandene Unterscheidung der Apostel zwischen jenen ersten Erscheinungen und späteren Visionen wäre also aus diesem, von ihm selbst allein anerkannten Unterschied nicht zu erklären, sodann aber würde auch aus einer objektiven Wendung, die man der Visionshypothese giebt, immer nur folgen, daß die Apostel von einer Verherrlichung Christi bei Gott mit gutem Grund zu zeugen wußten. Daß gerade der Apostel Paulus, auf den sich Keim beruft, in der Lehre von der allgemeinen Auferstehung der Todten, welche er auf die von der Auferstehung des Herrn basirt — zum Zeugen wider eine zu weit

getriebene Identificirung seiner Erscheinung mit der der anderen Apostel wird, ist bereits berührt worden. Daß der Apostel die ganze Schilderung der Erscheinungen mit einem „ὡς γάρ“ abmacht, kann gegen die Berichte der kanonischen Evangelien nichts beweisen. Es ist ihm in 1 Cor. 15. durchaus nicht darum zu thun, die Erscheinungen näher zu schildern. Das hat er wohl in Corinth schon oft gethan. Die Corinthier bezweifeln eigentlich auch die Auferstehung des Herrn nicht — ohne diesen Glauben wären sie ja doch keine Christen — ihr Zweifel richtet sich nur gegen die Consequenz gegen die allgemeine Auferstehung. Da aber der Apostel aus der Auferstehung des Herrn für die allgemeine argumentirt, so sieht er es für nöthig an, die erstere vorläufig sicher zu fundamentiren, um nicht durch die Einwendungen gegen die allgemeine Auferstehung auch schließlich die Auferstehung des Herrn getroffen zu sehen. Daher die recapitulirende Aufzählung der Zeugen für die Auferstehung. Daß er insbesondere hier nicht von einem Reden des Auferstandenen zu erzählen weiß, kann nicht auffallen, denn er hat es ja nur mit Zeugenaussagen für eine sonst näher wohl bekannte Thatsache zu thun, daß er auch sonst in den Briefen nicht von den Reden des Auferstandenen erzählt, kann eben so wenig auffallen, da er nirgends die Erscheinung näher beschreibt, ja auch nur von der ihm gewordenen Erscheinung redet — sondern neben dem allgemeinen Reden von der Auferstehung nur noch versichert, daß er den Herren gesehen habe. Gegen wir den Bericht der Apostelgeschichte zu Grunde, so waren die Worte, welche der Auferstandene zu ihm sprach, der Art, daß er auch keine besondere Veranlassung hatte, in einem seiner Briefe davon Gebrauch zu machen. Bei dem Interesse indessen, das der Apostel für die Begründung seiner apostolischen Auktorität hatte, muß man in der Versicherung seiner direkten Berufung zum Apostelamt doch zugleich eine Bestätigung dafür finden, daß der Auferstandene zu ihm geredet. Denn das Sehen an sich ohne direkten Befehl war doch noch nicht eine hinreichende Begründung des Apostolats — sonst hätten ja die fünfhundert Brüder, welchen der Herr erschien, auch sich die Rechte von Aposteln anmaßen können. Es müssen demnach die Schlüsse, welche ex silentio Pauli in Bezug auf die Art der Erscheinungen gemacht werden, als voreilige erscheinen, zum Theil geradezu im Widerspruch mit dem Apostel selbst stehend. — Eben so wenig kann der Apostel als Zeuge gegen die den Frauen zu Theil gewordenen Erscheinungen aufgerufen werden. Sein Schweigen über dieselben erklärt sich sehr

einfach: εἴτε οὖν ἐγὼ, εἴτε ἐκεῖνοι, οὕτω Κηρύσσομεν — sagt er B.11: Er will nur die Erscheinungen anführen, welche solchen zu Theil wurden, die sie zu verkündigen haben. Die Frauen hatten nicht zu predigen — freilich auch nicht alle die fünfhundert Brüder, aber doch sind unter denselben auch die Apostel gewesen — auch die Erscheinung diente also jedenfalls der Predigt. Daß gegen das Zeugniß der Frauen ein gewisses Mißtrauen bestand, beweist z. B. Luc. 24, 11, beweist auch daß Petrus Apostlg. 10, 41. nur von den μαρτυρὲς προχειροτονημένοι redet, denen sich der Herr geoffenbaret habe. Der Gedanke an die γυνή πάροιστρος, die der Visionshypothese von Celsus bis Rénan zur Basis diente, hat aller Wahrscheinlichkeit nach auch ein Jahrhundert vor Celsus und mehr die Leute vorsichtig gemacht, welche der Welt den Auferstandenen verkündigten. Auch darf nicht vergessen werden, daß in den kanonischen Evangelien selbst die den Frauen zu Theil gewordenen Erscheinungen keine selbstständige Bedeutung beanspruchen, sondern nur gewissermaßen Einleitungen zu denen der Apostel sind. Erst die den Aposteln gewordenen Erscheinungen wagte man als sichere Beweise anzusehen. — Darum dürfte wohl das Schweigen des Paulus über die den Frauen gewordenen Erscheinungen auch nicht entfernt den kritischen Gewaltstreich rechtfertigen, sämtliche Auferstehungsberichte der kanonischen Evangelien abzuschneiden und auch nicht die leise Erinnerung an die eigentliche Wahrheit darin mehr zu erkennen, denn auch Matthäus verfällt in diesem Fall dem scharfen Gericht und außer dem galiläischen Berg, bleibt bei Reim auch von Matthäus kein Jota übrig.

Wie, muß man fragen, wenn die Tradition über diejenige Thatsache des Lebens Jesu, welche den Hauptinhalt der apostolischen Predigt bildete, so vollkommen verkehrt worden ist, welche Spur von Sicherheit bleibt alsdann überhaupt noch für das Leben Jesu? Es ist sehr denkbar, daß eine für die Gemeinde bestimmte Darstellung des Lebens Jesu sich nicht darauf legte, urkundlich genau die Zahl der Erscheinungen anzugeben, einen Zeugenbeweis anzustellen, wie dieß Paulus dem corinthischen Zweifel gegenüber thut — für die Darstellung des Lebens Jesu mußte naturgemäß das Hauptgewicht auf die ersten, den frischesten Eindruck hinterlassenden Erscheinungen fallen. Es ist sehr begreiflich, daß andererseits gerade die Darstellung dieser ersten Erscheinung und Erscheinungen mit mancherlei Variationen gegeben wurde, daß über die Reihenfolge der ersten rasch sich folgenden Erscheinungen keine volle Uebereinstimmung herrschte —

wir finden es begreiflich, daß demjenigen, welcher in Galiläa vorzüglich die Ueberlieferung zu sammeln suchte, in erster Linie der galiläische Berg, die große Offenbarung an die fünfhundert Brüder als bedeutsam entgegentrat, während in der jerusalemischen Tradition vorzüglich die jerusalemischen Erscheinungen lebten. Aber daß, wenn nur die Apostel, Jakobus und die fünfhundert Erscheinungen hatten, die Tradition sollte darauf verfallen sein, die Frauen an die Stelle zu setzen als die ersten — das finden wir unbegreiflich; daß die Tradition einstimmig sollte das offene Grab erfunden haben, wenn die Erscheinungen solche vom Himmel her waren, das dünkt uns doch eine Entwerthung der Tradition zu sein, die über alles Maß hinausgeht. Daß die thatsächliche Priorität der galiläischen Erscheinung den Ansprüchen Jerusalems so unisono sollte geopfert worden sein, will doch mit der Selbstständigkeit, welche die galiläische Tradition in Bezug auf das übrige Leben des Herrn behauptet, nicht stimmen. Für das offene Grab zeugt, wie auch Beshlag schon erinnert hat, das *ἐτάφη* des Apostels Paulus bedeutsam. Für was würde der Apostel in seiner knappen Beweisführung dieß beigelegt haben, wäre es ihm nicht im Blick auf die Auferstehung wichtig gewesen? Für das offene Grab zeugte aber auch ein innerer Grund. Selbst wenn man annimmt, daß die Apostel beim Begräbniß des Herrn nicht mehr in Jerusalem gewesen — so spät sind sie doch keinen Falls dahin zurückgekehrt, daß das Interesse für das Grab ganz für sie wäre erloschen gewesen. Haben sie wirklich an eine Auferstehung geglaubt — an eine Auferstehung im jüdischen Sinne wie Keim sagen würde — so war es doch einfach Sache der Pflicht nach dem Grab zu sehen, sich zu überzeugen, daß der Leichnam nicht mehr vorhanden sei — oder dachten sie sich eine Auferstehung ohne Graböffnung, so mußte sie die Pietät an die Stelle führen, wo der Leib des Meisters ruhte, dessen mit einer verklärten Keiblichkeit vereinigte Seele den Weg zum Himmel genommen und in letzterem Fall wäre doch kaum die Entstehung einer solch' einstimmigen Ueberlieferung über die Leerheit des Grabes, auf welche nach apostolischer Erklärung der Auferstehung gar kein Gewicht zu legen gewesen wäre, erklärbar. In diesem Falle hätte es auch wohl nicht drei Jahrhunderte gebraucht, bis die Grabesstätte örtlich wäre fixirt worden — das Grab wäre sicher schon für die apostolische Zeit ein Wallfahrtsort geworden. Oder sollten etwa die Apostel, in ihrer festen Ueberzeugung von der Auferstehung — es eigentlich vermieden

haben, nach dem Grabe zu sehen — zu fragen? Das würde ja beweisen, daß sie bei ihrem ganzen Auferstehungsglauben so etwas wie ein böses Gewissen gehabt haben. Wie stellt man sich denn überhaupt die Apostel vor? sollen sie wirklich so leichtsinnige Leute gewesen sein, daß sie die von ihrem Standpunkt aus naheliegendsten Maßregeln versäumten, über die gehalten Erscheinungen sich Klarheit zu verschaffen? Wahrlich von einem solchen Leichtsinn, der in einer so wichtigen Sache — in einer Sache, die ihre theuersten und heiligsten Interessen berührte, fast absichtlich vor der Entdeckung einer möglichen Selbsttäuschung sich hütet, bis zum Diebstahl des Leichnams — ist der Schritt nicht allzuweit — oder sind sie und die Leute in Jerusalem so beschränkt gewesen, daß sie ein halbes Jahr-
hundert brauchten, um Angesichts der immer weiter um sich greifenden Predigt von der leiblichen Auferstehung, die auf flacher Hand liegende Frage zu erheben: ist denn der Leichnam des Hingerichteten nicht mehr zu finden? Die Reim'sche Auffassung wie die Visionshypothese ist uns immer noch den Beweis schuldig, wie der Leichnam des Herrn verschwunden sei. — Mit dem offenen Grabe hängt auch die Zeitbestimmung der Auferstehung zusammen. Reim will die Genauigkeit der Zeitbestimmung, wie wir sie in den kanonischen Evangelien finden, in Zweifel ziehen. Er bedient sich dabei zum Beweise gegen die Einheitlichkeit der Tradition des bekannten gekünstelten Ausdrucks bei Matthäus. In der That ist dieser Ausdruck so wenig klar, daß sich zum mindesten schwer ein Beweis für eine von den übrigen Evangelien abweichende Tradition darauf stützen läßt. Dem auf die Abendzeit weisenden *ὁπὲ δὲ σαββάτων* steht das *τῇ ἐπιφωσκόσῃ* entgegen — was doch auf *φῶς*, auf die Frühe hinweist und das Wahrscheinliche wird doch vielmehr die Annahme sein, daß die *σάββατα* nach bürgerlicher Zeitrechnung angenommen wurden. Die Scene mit dem Engel läßt sich doch eigentlich in der Abenddämmerung gar nicht wohl vorstellen. Wollen die Frauen das Grab sich ansehen, so werden sie nicht Abends vor sechs Uhr beim Anbruch der Nacht gegangen sein. Wir glauben, daß die Einstimmigkeit der Tradition von der Auferstehung in der Frühe des Sonntags durch Matthäus nicht erschüttert werden kann. Wie sollte aber diese einstimmige Tradition, die ihren Niederschlag in der Feier des Sonntags fand, entstanden sein, wenn Petrus in Galiläa vielleicht am vierten Tag — nach jüdischer Zeitrechnung die erste Erscheinung hatte. Sollte die Hofeastele, die wir nirgends in den Berichten des

Neuen Testaments finden, wirklich ausreichen, um die Wucht dieser Tradition zu erklären, sollte nicht zum mindesten sich daneben die Auffassung finden, daß Christus unmittelbar nach dem Begräbniß auferstanden sei, wozu ja der Gedanke, daß der Tod ihn nicht habe halten können, allen Anlaß bot, oder sollten nicht sich andererseits Spuren finden, daß die Auferstehung mit der ersten dem Petrus gewordenen Erscheinung zusammengefaßt wurde? Eine so frühe so unbedingte Fixirung der Auferstehung auf den dritten Tag auf Grund einer, wie ich nochmals hervorhebe, im Neuen Testamente nie als Beweis für die Auferstehung angeführte Prophetenstelle — ist einfach undenkbar. Selbst wenn die erste Erscheinung auf den Sonntag wirklich gefallen wäre — ja selbst wenn sie auf die Frühe des Sonntags gefallen wäre, was nach der Reim'schen Auffassung unmöglich wäre — denn am Sonntag früh konnte Petrus nicht schon in Galiläa sein, wenn er in Jerusalem noch den Tod des Herrn abgewartet hatte — konnte der Glaube an eine Auferstehung am dritten Tage sich nicht bilden. Ohne eine gewisse sinnliche Handhabe für den Moment der Auferstehung konnte eine so einstimmige Tradition nicht entstehen. Jede Erscheinung, die ohne Anschauung des geöffneten Grabes erfolgte, ließ ja immer die Annahme zu, daß sie nur die Folge eines schon früher eingetretenen Aktes der Auferstehung sei und aller Wahrscheinlichkeit nach würde diese Annahme irgendwo und irgendwie in der Tradition aufgetaucht sein und wenn auch noch so leise durchschimmern.

Die Gründe aber, welche überhaupt von Reim für bloß galiläische Erscheinungen geltend gemacht werden, sind in der That von so wenig Tragweite, daß sie durch die viel gewaltigeren Gegengründe unseres Erachtens überboten werden. Daß mindestens eine Erscheinung auf galiläischem Boden stattgefunden, soll nicht gelängnet werden. Aber gerade indem Matthäus und nach ihm ohne Zweifel auch der verlorene Schluß des Markus eben nur von Einer galiläischen Erscheinung zu reden wissen, zeigen sie deutlich, daß die galiläische Tradition wesentlich nur von Einer Erscheinung — ohne Zweifel von der den fünfhundert Brüdern zu Theil gewordenen wußte, daß also die übrigen doch von Paulus bezeugten auf einem anderen Terrain stattfanden. Oder sollte es wirklich so abenteuerlich sein, anzunehmen, daß die Erscheinungen an verschiedenen Orten stattfanden — in Jerusalem und Galiläa? Wir vermögen das nicht einzusehen, wir vermögen nicht zu fassen, warum nicht die Apostel, wenn

sie selbst schon in Jerusalem den Herren gesehen hatten, angewiesen werden konnten, nun auch nach Galiläa zu gehen, wenn dort der Herr auch einem weiteren Kreis seiner Anhänger sich zeigen wollte. Selbst wenn man stumme Erscheinungen des Auferstandenen mit Keim annehmen wollte, wäre es sehr naheliegend zu denken, daß die Jünger, nachdem sie in Jerusalem den Herren gesehen, das Bedürfniß fühlten in Galiläa diese Kunde zu verbreiten und daß ihnen hier im Kreise der Anhänger eine neue Erscheinung zu Theil wurde. Veruft man sich einmal auf Matthäus und Markus, so sollte man doch so billig sein zu bekennen, daß auch dort die Jünger als zur Zeit der Auferstehung in Jerusalem anwesend vorausgesetzt werden. Sich gar auf Joh. 16, 32. zu berufen — dazu gehörte von Seiten des Herrn Dr. Keim einiger Muth. Wenn man mit solcher Consequenz jede historische Reminiscenz bei Johannes läugnet, so hat man kein Recht auf ihn sich zu berufen, wenn es einem gerade paßt. Dieses Wort des Johannes ist aber, wenn wir auf dem Boden der Tradition bleiben, allerdings erfüllt worden in der Wartezeit, da die Apostel auch nach den ersten Erscheinungen sich offenbar über ihre unmittelbare Aufgabe noch nicht ganz klar waren, bis Pfingsten kam. Dagegen ist das Wort nicht in Erfüllung gegangen nach Keim'scher Auffassung, denn darnach wäre doch eigentlich nicht *ἐκτος ἐς τὰ ἴδια* gegangen — wenigstens nach der einen Version — denn Keim liebt es hier verschiedene vorzutragen. Nach S. 534. zogen die Jünger mit einander nach Galiläa. „Der frische Schmerz, die Noth, die Sehnsucht trieb zusammen — der Vereinigung wehrte keine Gefahr, der Eindruck des Kreuzes wich unvergeßlicher Erinnerung. Nach S. 535. ist es nicht der frische Schmerz, sondern Petrus der die Abgefallenen, Muthlosen wieder befestigt und wohl auch zusammenbringt — einen Eindruck des Kreuzes haben die Apostel nach S. 535. gar nicht — denn sie laufen mit Ausnahme des Petrus von Gethsemane direkt nach Galiläa — und Petrus folgt eiliche Stunden nachher, ohne zu wissen, ob Christus wirklich gekreuzigt wurde. Herr Dr. Keim versichert, „unmöglich“ beschränkte sich diese Zersprengung auf Verstecke in Jerusalem. Warum das unmöglich sein soll, will uns nicht recht einleuchten. Es giebt allerdings Leute, die „ohne zu verschmaufen bis nach Paris und weiter laufen“, — aber selbst diese pflegen das nicht zu thun, ohne daß, „wir ziehen hinterdrein“ und das Letztere geschah doch den Jüngern nicht; — es giebt aber auch Leute, die wenn sie nicht gerade den Muth haben, einem Gefangenen

nachzuziehen und für sich selbst zu fürchten beginnen nicht gleich drei Tage-reisen weit gehen, sondern in einer großen Stadt unter einer Volksmenge, die nach Hunderttausenden zählte, aus der den Propheten von Nazareth herauszugreifen ohne Verrath nicht möglich gewesen wäre, genügend verborgen zu sein hoffen können, die in dem nahen Bethanien unter den vielen galiläischen Festpilgern zunächst eine gewisse Sicherheit suchen konnten. Unter das Kreuz brauchten sie ja darum dem Herrn nicht nachzugehen. Aber wenn wir sagen würden: unmöglich konnten die Jünger gleich nach Galiläa fliehen — wäre unser „unmöglich“ nicht eben so berechtigt als das Reim'sche? Wenn wir sagen: „der Schreck lähmte sie, sie suchten eben das nächste Versteck“ ist das nicht, auch vom Reim'schen Standpunkt höherer Vorsicht aus, psychologisch eben so denkbar? Aber wir gehen weiter und sagen, wenn doch ohne Zweifel Petrus dem Herrn bis in den hohepriesterlichen Palast folgte, sollten die andern nicht mindestens noch so viel Muth gehabt haben, um irgend wo zu warten und zu sehen, wo es hinaus wolle? Wie? war denn damals, als der Herr sich in die Hand der Häscher übergab, es so ganz ausgemacht, daß es bis an's Kreuz gehe? war es denn ganz undenkbar, daß wenn kein Wunder so doch irgend ein Zwischenfall den Herrn wieder seinen Feinden entriß? konnte nicht die Volksstimme eben so gut sich auch für ihn aussprechen, als sie es gegen ihn that? — und alle diese Möglichkeiten sollten den Jüngern so völlig außer Acht gekommen sein, daß sie blindlings fortstürzten, nicht in Bethanien Halt machten, sondern weiter und immer weiter bis Galiläa, dieselben Jünger, die dann doch wieder den Tod für so unmöglich halten sollen, daß dieser Unglaube an den Tod sich zu Erscheinungen des Auferstandenen verdichtet? Reim legt so großes Gewicht auf das Vorbild des Mords des Johannes — wohl an, wenn dieß ihnen vor die Seele trat, war das nicht auch wieder ein ermutzigendes Beispiel — waren nicht die Johannesjünger unbehelligt geblieben — hatten sie nicht auf alle Fälle doch sich etwas muthvoller benommen? Weiter aber, wenn Petrus den hohepriesterlichen Palast verließ mit dem tiefsten Schuldgefühl, mit einem Schuldgefühl, das ihn in den eigenen Augen nicht würdig machte, sich neben den Herrn mit offenem Bekenntniß zu stellen, hat es dann auch nur einen Schatten von Wahrscheinlichkeit, daß er sofort auch „athemlos“ bis Galiläa floh? Wenn er im Palast des Hohepriesters sich ganz unbehelligt fand, sollte er dann nicht so viel Ruhe gewonnen haben, um zunächst innerhalb Jerusalems die Brüder zu

stärken? Ja darf man nicht auch fragen: ob nicht, wenn nicht die unmittelbarste, dringendste Gefahr vorlag, schon der Sabbath sie werde abgehalten haben, solche weitgreifende Fluchtwege zu suchen? Und endlich was ist nach Reim der Grund, der die Tradition abhielt, die Flucht nach Galiläa einzugestehen? Antwort: sie wollte die Ehre der Jünger retten. Wunderliche Ehrenrettung das! — unseres Erachtens wäre es, wenn einmal Flucht, Verläugnung, Furcht zugestanden wurde — nach schwäbischem Sprüchwort auf einen Bauernschuh nicht angenommen. Wer nicht gerade das Maß Reim'scher Vorsicht zu Grunde legt, wird in dem Suchen der Verborgenheit in Jerusalem wahrlich keine solche That des Muthes finden, daß sie im Stande wäre, den Eindruck feigen Verlassens erheblich zu mindern.

Aber wir fragen von hier aus noch einmal: wie steht es dann vollends mit der Auferstehung? Die Jünger sollen also geflohen sein ohne vom Kreuz zu wissen, ohne zu wissen, daß der Herr gestorben, begraben ist. Ehe sie an eine Auferstehung dachten, mußten sie doch erfahren, daß er gestorben sei. Das war aber doch — da der Telegraph nicht zu Hilfe genommen werden konnte — vor Rückkehr der Festkarawane nicht möglich — und wenn ihnen der überwältigende Eindruck der Persönlichkeit des Herrn verbot, ihn als todt zu denken, war es nicht viel natürlicher, daß sie an seinem Sterben zweifeln, wenigstens so lange bis die Frauen kamen und zweifellosen Bericht erstatteten? Damit ist vorweg der Visionshypothese der Nerv abgeschnitten, denn welcher Zeit bedurfte es doch, bis die Jünger einmal den Tod erfuhren, dann bis sie den Eindruck innerlich verarbeiteten, bis die Reaktion sich regen konnte — wo bliebe da noch eine Spur von der *τοῦτη ἡμέρα*? Aber auch der Reim'schen Auffassung ist das tödtlich. Denn wenn die Jünger von Kreuz und Begräbniß am dritten, auch am vierten Tag nichts wußten, so mußte ihnen eine Erscheinung des Herrn — vollends eine stumme geradezu unverständlich sein, konnte zum mindesten nicht ihnen den Eindruck einer Auferstehung geben. Es wäre ja aber an sich auch ganz unnatürlich, daß der Herr sich ihnen als lebend offenbarte, ehe sie vom Tode wußten. Bei der athemlosen Flucht scheint Reim — in der That die Frage ganz vergessen zu haben, wie die Jünger den Tod erfuhren: denn wie wir gesehen haben, stellt er ganz naiv Beides zusammen — die Flucht von Bethsemane aus und den Eindruck von Kreuz und Tod bei den Jüngern. — Auf eine Frage noch gewichtigerer Art sieht sich freilich das Reim'sche Buch gar nicht veranlaßt,

eine Antwort zu geben — wir müssen sie aber dennoch erheben. Wie konnte die Gemeinde in Jerusalem entstehen, wenn der Herr lediglich in Galiläa sich offenbarte? Folgen wir Keims Andeutungen, so war das heißblütige Galiläa empört über den Prophetenmord Jerusalems. Diese Stimmung benutzen die Apostel um die galiläischen Anhänger zu sammeln. Ihnen erscheint der Herr, „Rapharnahum“ wird der Hauptsitz der Gemeinde. Was in aller Welt sollte die vorsichtigen Jünger veranlaßt haben, sämmtlich in das Propheten mordende Jerusalem zu übersiedeln, Jerusalem, an das sich die trübsten Erinnerungen knüpften, wo das Vorhandensein von Anhängern nach Keim'scher Darstellung eigentlich ganz unbegreiflich ist? Galiläa, die Stätte des Wirkens des Lebendigen, die Stätte der Erscheinungen des Auferstandenen sollten sie verlassen haben, um die Todesstätte mit ihren blutigen Spuren aufzusuchen? Und die Erinnerung an einen solchen Umzug, an eine solche Verlegung des Hauptsitzes der neuen Gemeinde sollte der Tradition bis auf die letzte Spur verloren gegangen sein — nirgends sollte sich auch eine Spur von Eifersucht einer galiläischen Urgemeinde gegen eine jerusalemische finden? Wir gestehen dieß Räthsel erscheint uns so groß, daß wir, wenn die Keim'sche Anschauung auch noch viel plausiblere Stützen hätte, schon aus diesem einen Grunde sie verwerfen müßten. Die Stiftung einer jerusalemischen Muttergemeinde ist uns nur verständlich, wenn wir einmal die Spuren jerusalemischer Wirksamkeit des Herrn, die wir außer bei Johannes auch bei den Synoptikern finden, nicht außer Acht lassen — wenn auch in Jerusalem ein fester Kern von Anhängern des Herrn sich fand — sodann wenn die Apostel in Jerusalem das Schmerzlichste und Herrlichste mit erlebten, Tod und Auferstehung. Nur dann begreift sich, daß die Jünger nicht die galiläische Wirksamkeit des Meisters fortzusetzen suchten, sondern an Jerusalem sich gebunden fühlten. Freilich selbst so wäre die Muttergemeinde Jerusalems nicht recht erklärlich — wenigstens nicht in so früher Zeit erklärlich als bis die schon sich ausbreitende Missions-thätigkeit einen umfassenderen Centralpunkt als „Rapharnahum“ verlangte, wenn nicht der Auferstandene geredet und ausdrücklich eine beßfallige Bestimmung gegeben.

So Vieles der Herr auch vor seinem Tode schon über die Zukunft geredet haben mochte, die ganze Gemeindebildung ist uns unverständlich, wenn nicht der Auferstandene wirklich geredet hat. Abgesehen von dem bereits Weltendgemachten, daß eine bloß stumme

Erscheinung des Auferstandenen sie nicht über den Eindruck einer Geistererscheinung hinausführte, konnte dieselbe, auch wenn sie sie als eine himmlische Vollendung, als eine Bürgschaft für die Messianität des Herrn ansahen, nicht hinreichen, um sie auch mit dem Eifer zur Gründung einer Gemeinde zu erfüllen. Da lag es doch zunächst für sie nahe, zu warten, bis er selbst erscheinen und das Messiaswerk wieder aufnehmen werde. Es handelte sich für den Herrn doch nicht lediglich darum, den Jüngern wieder Muth zu machen, ihnen von seinem Leben Kunde zu geben, dazu hätte in allwege eine von Gott gewirkte Vision hingereicht —, sondern es handelte sich darum, ihnen für ihr nächstes Wirken Direktiven zu geben ihnen die Einsicht in das Muß des Leidens und des Sterbens und Auferstehens aufzuschließen. In dieser Hinsicht ist die Bedeutung der Stiftung der Taufe nicht zu unterschätzen und Keim hat unseres Erachtens nicht gut daran gethan, wenn er seinen früheren Hinweis auf die Einsetzung der Taufe als einen Beweis für die Auferstehung reraktirte. Eine solche offenbar von Anfang an widerspruchsslos im Schwange gehende Institution kann nur auf den Herrn selbst zurückgeführt werden und für eine so wichtige Stiftung sollte die Tradition die Ahnung des Zeitpunktes ganz verloren haben? Daß, selbst wenn Keim hier wieder einmal dem johanneischen Evangelium eine Notiz entlehnen wollte, die Angabe von dem Tausen der Jünger des Herrn (4, 2.) nichts beweisen würde, liegt auf der Hand, da doch diese Taufe nicht eine Taufe auf Jesus hin gewesen wäre, sondern eine einfache Fortsetzung der Johannis-Taufe. Die Einsetzung einer Taufe auf den Namen Jesu (Apostelgesch. 2, 38) ist eigentlich auch vor der Auferstehung gar nicht recht denkbar, da bei den Jüngern als Voraussetzung eine Anschauung von seiner Person dazu gehörte, wie sie doch wesentlich erst durch die Auferstehung vollendet wurde. Bei der Zurückhaltung, welche der Herr im Ganzen den Jüngern gegenüber auch, soweit wir sehen können, in Aussagen über seine Person beobachtete, um ihre Erkenntniß organisch von innen heraus an der Beobachtung seines Werkes und seiner Person reifen zu lassen, sind wir genöthigt, die Einsetzung der Taufe mindestens nicht früher als die des heiligen Abendmahles uns zu denken. Wäre sie aber wie dieß unter den gewaltigen Bewegungen der letzten Tage, in welchen der Herr „frei heraus“ zu reden anfang und in mehr als einer Hinsicht seine Zurückhaltung fahren ließ, eingesetzt worden, so könnten wir nicht denken, wie die doch gerade in Bezug auf diese letzten Tage

so sorgfältige Tradition dieß sollte ganz vergessen haben. Wie die Taufe das wichtigste Stück für die Gemeindebildung, zu welcher nun die Apostel angewiesen werden sollten, war, so werden überhaupt die Reden des Auferstandenen, wie auch die wirklich überlieferten, zeigen, Winke für die nächste Aufgabe der Apostel, Hinweise auf die Bedeutung der Auferstehung, für seine Person und sein Reich enthalten haben, — nicht wesentlich neue Aufschlüsse, nicht Mittheilungen, die früher Gesagtes wesentlich zu ergänzen gehabt hätten — weßwegen wir uns andererseits auch über die Spärlichkeit der Mittheilungen in unseren kanonischen Evangelien nicht zu wundern haben. Aber, daß Jesus sich einfach lebendig gezeigt hätte ohne ein Wort zu reden, das wäre unseres Erachtens schon gegen die göttliche Oekonomie gewesen, die, wenn sie einmal ein solch' großes Wunder thut, doch gewiß dasselbe auch besser ausnützt.

Wenn aber ein solcher von der Tradition der kanonischen Evangelien und der Apostelgeschichte einstimmig bezeugter, von Paulus, wie wir oben sahen, durchaus nicht widersprochener Verkehr des Auferstandenen mit seinen Aposteln stattfand, so hat es auch nicht nur die Angabe des Lukas, sondern die innere Wahrscheinlichkeit für sich, daß ein förmlicher Abschluß der Erscheinungen eintrat, daß der Herr seinen Jüngern den Eindruck hinterließ, es sei nun auch die Zeit dieses Verkehrs vorüber. Die Wiedergabe des faden Spottes, daß doch der Himmel nicht vertikal über dem Oelberg sein werde, hätte sich Keim ersparen können — da derselbe seine eigene Ansicht mindestens eben so gut trifft. Denn wenn Jesus sich selbst, oder Gott ihn den Aposteln dadurch lebendig erwies, daß sie sein Bild in objektiver Erscheinung am Himmel sahen, so konnte ein weiser Mann ja auch auf die kluge Bemerkung kommen, Herr Dr. Keim scheine die Welt der Seligen in den Wolken zu suchen. Wir meinen, daß selbst wenn die Welt der Vollendung kein *ποῦ* hätte — was man freilich bei einer leiblichen Auferstehung selbst im Keim'schen Sinn kaum wird umgehen können —, so ließe sich der Eingang in diese Welt der Vollendung nicht anders faßbar, sinnlich darstellen machen, als durch eine Erhebung über unser Oben. Wer weiß, ob allen materialistischen Naturforschern unserer Tage die erhabene Wahrheit, daß die Erde rund sei und es kein Oben und Unten gebe sich so unauflöslich fest eingeprägt hat, daß sie nicht in gewissen Umständen dazu kommen könnten, ihr Auge hinaufzuheben zu diesem sichtbaren Himmel, als könnte doch das möglicher Weise etwas wie

ein Gott sein. Was man, die Auferstehung einmal zugegeben und zwar die leibliche, gegen eine Himmelfahrt einwenden konnte, ist mir unerfindlich. Von hier aus wenigstens wird gegen den Bericht des Lukas nichts Erhebliches erinnert werden können. Ob es darum auch der Harmonistik gelingen wird, die Berichte unter einander zu widerspruchsfreier Einheit zu bringen, ist eine andere Frage, die wir nicht bejahen möchten. Wir haben auch gar kein Interesse daran, um jeden Preis alle Unterschiede auszugleichen. Menschlich zu reden hatte auch der Geist Gottes kein so großes Interesse daran, die heiligen Schriftsteller vor einem historischen Versehen zu behüten. In den Hauptsachen stimmen die Evangelien und Apostelgeschichte überein, darin daß der Herr einen wirklichen, sinnfälligen, freilich von unseren gewöhnlichen irdischen Leibern unterschiedenen geistlichen Leib gehabt und daß er mit seinen Aposteln geredet und verkehrt habe, darin, daß die erste Erscheinung im Zusammenhang mit der Entdeckung des offenen Grabes gestanden sei und Frauen zu Theil geworden; daß ferner die Apostel noch in Jerusalem gewesen seien, darin endlich, daß die Auferstehung am dritten Tage erfolgt sei. Das sind aber die Hauptpunkte. Daß Erscheinungen in Jerusalem und Galiläa sich nicht ausschließen und die Harmonistik bis zu diesem Grade jedenfalls alle Berechtigung hat, kann nur mit Wachtprüchen von Abenteuerlichkeit behauptet werden. Daß Paulus nicht minder eine leibliche, sinnfällige Erscheinung auf Erden — nicht nur vom Himmel her — voraussetzt, zeigt 1 Cor. 15., daß er einen Verkehr des Auferstandenen mit den Aposteln eben so wenig ausschließt als Erscheinungen, welche den Frauen zu Theil geworden, glauben wir erwiesen zu haben; daß er mit dem *εταρη* und der *τοίτη ημέρα* mittelbar den Zusammenhang der Erscheinungen mit dem leeren Grab und in Jerusalem bezeugt, sollte nicht geläugnet werden. Darum halten wir einen Compromiß zwischen der Visionshypothese und der realen Auferstehung im Sinne des Neuen Testaments, wie ihn Keim versucht, für einen unglücklichen Ausweg. — Daß die Visionshypothese nicht im Stande ist, ohne Angriff auf die sittliche Integrität der Apostel, namentlich auch des Paulus die vorliegenden Thatfachen befriedigend zu erklären, dürfte ihren Vertheidigern, wenn sie nicht die große Kunst je und je rasend machte, ihr eigenes Bewußtsein sagen. Daß dieselben dennoch ihrerseits der Apologetik, auch wenn sie noch viel gewaltigere Gründe für sich aufzuthürmen müßte, keine Concession machen werden, erklärt sich einfach.

Noch schlimmer, sagt Reim S. 584. „ist der Widerspruch dieser leiblichen Auferstehung mit unseren allgemeinen Voraussetzungen vom Gang und Wesen des Menschenlebens“ — und leitet damit eine Reihe von Fragen ein, die sich in Bezug auf die Veränderung des im Grabe liegenden Leibes, des Verhältnisses von Leib und Seele anlässlich der Auferstehung erheben. Wer diese Fragen alle gelöst haben will und zwar aus unserer sinnlichen Empirie heraus gelöst haben will, ehe er sich entschließen kann, an die Auferstehung des Herrn zu glauben, wird freilich gut thun, sich vorher mit der Visionshypothese, oder irgend einer anderen Hypothese leidlich abzufinden. Wenn wir uns hier zur Aufgabe gesetzt hätten, die Lehre von der Auferstehung dogmatisch zu erörtern, wüßten wir wohl Eines und das Andere zu sagen, was vielleicht im Stande wäre, die Sache unserem Vorstellen näher zu bringen — wir könnten hinweisen auf die Imponderabilien, welche die Naturwissenschaft entdeckt hat, darauf hinweisen, daß es denn doch noch Körper höherer Ordnung, feinerer Organisation geben kann, welche ein adäquateres Organ für den Geist bilden als unsere irdische Leiblichkeit, immer doch müßten wir behaupten, daß die Veränderung, die mit des Herrn Leib vorgegangen, aus den Hergängen unserer empirischen Natur nicht zu erklären sei, daß die Körperlichkeit des Herrn eine solche gewesen und sei, wie sie unter den Gegenständen der Erfahrung nicht vorkomme. Kommt es dem Glauben auf den Erweis an, daß auf diesem Punkte eine übersinnliche Realität in diese Sinnenwelt eingegriffen habe, so liegt auf der Hand, daß er auf den Versuch verzichten muß, diese Thatsache unserem im Uebrigen auf die Erfahrungswelt beschränkten Erkennen durchsichtig zu machen. Wer nun a priori einer jeden Thatsache, welche nicht mit unserem Erfahrungswissen und den Hergängen bei demselben in Einklang zu bringen ist, Zustimmung versagt und in allem, was mit der täglichen Erfahrung nicht harmonirt, ohne Weiteres auch einen Widerspruch gegen das Denken und die Wissenschaft sieht, wird auch unter keiner Bedingung von der Realität der Auferstehung sich überzeugen lassen auf rein wissenschaftlichem Wege — und eine Auferstehungslehre wie die Reim'sche wird einer solchen Forderung gegenüber ebensowenig bestehen, wie die der kanonischen Evangelien. Wenn ein Ulrici mit aller Schärfe philosophischer Untersuchung in seinem Werke „Gott und Mensch“ schließlich auf das Resultat kommt, daß die Seele eine bedingte Kraft sei, die beim Tode nicht verloren gehe, sondern so-

bald sie in neuen Organen die Bedingung ihrer Wirksamkeit wieder finde, auch wieder thätig sein könne, so würde eine derartige wissenschaftliche Voraussetzung mehr für die Auferstehung im Sinne der Evangelien reden, als für eine sinnliche Wirkung einer rein einheitlichen Substanz sprechen. Das sieht nur etwas geistartiger, etwas sublimier aus, ist aber in Wahrheit vielmehr ein hölzernes Schüreisen als die Erscheinung einer mit wirklicher Sinnlichkeit wieder umkleideten Seele. Daß die Auferstehung des Herrn, wenn der Glaube auch sich ihrer Thatsächlichkeit gegen die Versuche, sie anderweitig zu deuten, auf dem Wege des historischen Beweisverfahrens zu versichern sucht, doch nur eine Sache für den Glauben ist, wird die Apologetik nicht läugnen wollen und von hier aus muß sie auch das von Celsus bis Schenkel gebrauchte, auch von Reim — man weiß nicht ganz sicher, ob zustimmend — erwähnte Argument für den Zweifel, daß der Herr nur den Gläubigen sich geoffenbaret habe, als ein von völlig falscher Voraussetzung ausgehendes ansehen. Der Glaube, um den es sich für den Herrn handelte, konnte ja doch nicht das bloße Fürwahrhalten sein; die übersinnlichen Realitäten werden doch nicht zur Befriedigung gewöhnlicher Neugier oder intellektualistischen Hochmuths geoffenbaret, sondern sie werden den demüthigen heilsbegierigen Herzen kund, die sehnend sich nach ihnen ausstrecken. Insoferne setzte freilich naturnothwendig die Offenbarung des Auferstandenen den Glauben voraus — insoferne möchte auch bei Paulus von dem Glauben die Rede sein. Wäre er nicht vorher schon disponirt gewesen, daß wirklich nur das tiefste, freilich von Wille und Verstand gleichmäßig überwältigte Sehnen durch die Offenbarung des Auferstandenen gestillt wurde, so wäre diese Offenbarung sicher nicht erfolgt. Wo das Uebersinnliche dem in das natürliche Leben versunkenen, in eigenen Hochmuth sich gegen Oben verschließenden Sinne sich darstellt, da wird solche Darstellung zum Gerichte. In diesem Sinne ist gewiß richtig, daß die Erscheinung des Auferstandenen ein Gericht für die Feinde gewesen wäre — so oder so — aus diesem Grunde ist es bezeichnend, daß auch Paulus durch die Erscheinung des Auferstandenen zunächst ein Gericht — die Blindheit — erfährt. Die moderne Kritik ist für das Wesen des Glaubens im Ganzen sehr unverständlich. Auf der einen Seite will sie im Glauben den ethischen Faktor ausschließlich betonen. Damit glaubt sie für ihre kritische Operationen das freieste Feld sich eröffnen zu haben, denn die ethische Bestimmtheit des Herzens soll ja von der

intellektuellen Funktion ganz unabhängig, der Glaube in gar keinem inneren Zusammenhang mit dem Gegenstande, auf dem er sich bezieht, stehen. Auf der anderen Seite wird der Glaube auch wieder ganz intellektualistisch gefaßt und Rénan will den Glauben an die Auferstehung auch wieder von den Ergebnissen einer medizinisch=philosophischen Untersuchung abhängig machen, es wird ohne Weiteres vorausgesetzt, Kaiphas und Herodes hätten geglaubt, wenn der Herr sich etwa in ihrer Gegenwart einer solch' medizinisch=philosophischen — womöglich auch polizeilichen Untersuchung unterzogen und so wissenschaftlich seine Auferstehung erwiesen hätte. Der Glaube aber ist seinem Wesen nach das Ineinander der ethischen und intellektuellen Funktion. Wie die Aufnahme des Gegenständlichen überhaupt Sache der Erkenntniß ist, so kann auch das Uebersinnliche zunächst nur auf dem Wege der Intelligenz in den Menschen eindringen; aber weil eben das Uebersinnliche eine bestimmte ethische Bedeutung für den Menschen hat, darum ist auch die Aufnahme desselben ethisch bedingt. Darum war die supernaturale Apologetik freilich auf verkehrten Wegen, wenn sie meinte, von aller ethischen Voraussetzung absehend die Autorität des Herrn rein auf Wunder und Weissagungen gründen zu können; aber ebenso verkehrt wäre es, die Wunder insbesondere die Auferstehung von der Apologetik ausschließen zu wollen, da sie bei dem Vorhandensein der inneren Bedürftigkeit und Erschlossenheit für das Uebersinnliche in der That an dem, was sich aus der Welt des Uebersinnlichen als Realität bezeugt, den festen Grund hat für ihr Beweisverfahren. Und wie der Herr Alles that, um die, welche glauben wollten, von der Thatsächlichkeit seiner Auferstehung zu überzeugen, ihnen auch gegen die von Außen her kommenden Angriffe des Zweifels ein objektives Pfand des Glaubens darzubieten — nicht aber die Ungläubigen selbst durch ausschließliche Einwirkung auf das intellektuelle Vermögen zu einer rein erkenntnißmäßigen Zustimmung zu nöthigen, so kann auch die Apologetik ihre Aufgabe nur darin sehen, die Angriffe der Kritik als nicht zutreffend zu erweisen — nicht aber denen, welche entschlossen sind, den übersinnlichen Mächten die Möglichkeit der Einwirkung auf die Sinnenwelt zu verwehren, eine Zustimmung zu der Thatsächlichkeit der Wunder, insbesondere der Auferstehung abzunöthigen. So ihre Aufgabe begränzend kann die Apologetik, wie mir scheinen will, noch immer mit ungeschmälertem Triumph bei der Auferstehung verweilen. Daß die ganze Geschichte der ältesten christlichen Kirche am leichtesten sich unter Voraussetzung der Thatsächlichkeit

der Auferstehung und der Richtigkeit der biblischen Berichte darüber erklärt, wird von keinem der Gegner gelängnet werden. Wenn wir sehen, wie die Kritiker in Zwiespaltigkeit gerathen über wichtige Fragen — wie die Einen nur aus der Vision der Frauen sich alles Folgende zurecht zu legen wissen, die Anderen die Frauen ausschließen, die Einen von Petrus, die Anderen von Paulus ausgehen, die Einen nur in Jerusalem, die Anderen nur in Galiläa den Schauplatz für die Erscheinungen zu suchen wissen, die Einen ein Jahr lang die Erscheinungen fortgehen, die Anderen sie in den ersten Tagen enden lassen, so will es doch den Anschein gewinnen, als seien die in den Berichten der kanonischen Evangelien sich findenden Widersprüche geringfügig den im kritischen Lager selbst sich geltend machenden gegenüber. Wie eine Hypothese gleich zehn andere nach sich zieht und unmerklich ein reines Phantasiegebäude entsteht, bei dem man nach Belieben oder vielmehr nach der Nothwendigkeit der einmal zu Grunde gelegten Ansicht dazu thut oder wegläßt, schließlich ohne alle objektiven Gründe, davon giebt die Reim'sche Darstellung von der Auferstehung ein bedeutsames Zeugniß. Wie viel Kunst mußte aufgeboten werden, um die Hypothese von der Flucht der Jünger nach Galiläa zu begründen! Ja wenn man eben von der Auferstehung des Herrn zurückschaut auf das ganze Lebensbild des Herrn, wie es von Reim gezeichnet ist, bekommt man nicht vielfach den Eindruck, daß der Verfasser wie er freilich in etwas anderem Sinne in der Vorrede zum letzten Theile sagt: „über Kräfte“, gearbeitet hat — daß aller Kunst geschichtlicher und psychologischer Kleinmalerei, aller Kunst pikanter, sententiöser Ausdrucksweise, rhetorischer Bilder und Wortfülle nicht gelingen wollte, nach Abstreifung des Wunderbaren in Person und Geschichte des Herrn den gewaltigen Eindruck dieser einzigartigen Gestalt wahrhaft verständlich zu machen — und scheitert nicht, was in dieser Richtung etwa geleistet war, doch schließlich an der Auferstehung — auch wenn wir alle Einschränkungen zugeben wollten, welche Reim den evangelischen Berichten auferlegt? davon möge es gestattet sein, in einem zweiten Artikel des Näheren zu reden.

Schleiermacher's

Idee des höchsten Gutes und der sittlichen Aufgabe.

Von

Dr. Friedr. Carl Heman, Pfarrer in Ronken bei Kusel (Pfalz).

Die drei Hauptbegriffe, um die es sich von jeher handelte, seit es eine Wissenschaft der Ethik giebt, sind die Begriffe: Tugend, Pflicht und Gut. Alle drei sind gleich bedeutsam und wichtig für das System der Ethik, obwohl dieß nicht immer erkannt wurde. Es ist bekannt, wie nicht nur die gesammte Ethik des Alterthums, sondern alle ethischen Systeme bis auf Schleiermacher, wiewohl ihnen die Idee eines höchsten Gutes nicht fremd war, vielmehr von ihnen allen mit Vorliebe erörtert und aufs verschiedenartigste bestimmt wurde, doch diesen Begriff nicht zur systematischen Construction der Ethik zu verwenden wußten. Die Ethik gestaltete sich entweder zur Tugendlehre oder zur Pflichtenlehre, indem die einen die Tugend und das höchste Gut identificirten, andre das zur Realisirung des höchsten Gutes geforderte sittliche Thun, die Pflichten, in den Vordergrund stellten. So kam es, daß nicht einmal die Lehre von den Tugenden und die Lehre von den Pflichten als gleichwichtige und selbstständige Theile des Systems erkannt wurden, sondern daß je eines dem andern untergeordnet und von demselben und in dasselbe gleichsam verschlungen wurde. Es ist darum klar, daß es auf diese Weise zu keiner in sich geschlossenen Systematik der ethischen Wissenschaft kommen konnte; sie behielt immer etwas Unfertiges und blieb durch- aus einer bloß empirischen, nicht speculativen, Wissenschaft, der die verschiedensten Principien, Grundsätze, Maximen, Axiome zu Grund gelegt werden konnten, ohne daß ein gewisses und festes Criterium weder für die Form noch für die Substanz dieser Wissenschaft vor-

handen gewesen wäre oder mit Sicherheit hätte aufgestellt werden können. Es war die That Schleiermacher's, wodurch diesem der Würde der Wissenschaft unangemessenen und jeden wahren Fortschritt derselben hinderlichen Schwanken ein Ende gemacht wurde. Indem Schleiermacher der Tugend- und Pflichtenlehre die Lehre von den Gütern und ihrem Inbegriff, dem höchsten Gut, hinzufügte oder vielmehr vorausgehen ließ, und indem er das Verhältniß dieser Theile des Systems aufs feinste und scharfsinnigste bestimmte und dadurch der Ethik eine systematische, in sich beschlossene Gestaltung gab, ist er der Begründer nicht nur eines eigenthümlichen neuen ethischen Systems, sondern der Begründer der Ethik als wahrhaft systematischer Wissenschaft überhaupt geworden. Wenn gegen den Wendepunct des Jahrhunderts hin Kant der Begründer einer neuen Logik oder Metaphysik wurde und später Schelling als Erfinder einer neuen Naturphilosophie auftrat, so reiht sich ihnen nicht unwürdig als Dritter Schleiermacher an, der mit vollem Recht der Erneurer der Ethik genannt werden darf.¹⁾ Wie Kant vom Standpunct der Kritik aus eine neue Philo-

¹⁾ Der Gang der neuern Ethik hat durchaus Schleiermacher zum Ausgangspunct; er gab den Anstoß zu dem geschichtlichen Verlauf, den die Ethik als Wissenschaft in unfrem Jahrhundert genommen hat. Es ist nur daran zu erinnern, daß er den Begriff des „Ethischen“ überhaupt ganz original und ganz total verschieden von allen seinen Vorgängern bestimmte und diese seine Grundbestimmung ist bis auf den heutigen Tag bei allen spätern, mit Ausnahme derer, die wie Herbart ganz außer der historischen Entwicklungskette stehen herrschend geblieben. Es ist darum historisch unrichtig und unkritisch, diesen Verlauf auf Kant oder Fichte zurückführen zu wollen. Allerdings haben diese beiden auch schon den Versuch zu neuer Begründung und Gestaltung der Ethik gemacht, allein die Wirkung war nur eine augenblickliche, keine dauernde und durchgreifende, wie bei Schleiermacher. Dieser urtheilt selbst über seine Vorgänger sehr zutreffend, wenn er sagt: „Die Kant'sche Grundlegung der Metaphysik der Sitten mit ihrem kategorischen Imperativ machte freilich ein glänzendes Glück, aber schon die Ausführung auf diesem Grunde, welche in der Rechtslehre und Tugendlehre als die wirkliche Metaphysik der Sitten auftrat, vermochte nicht den ersten Erfolg zu rechtfertigen. Fichte's System der Sittenlehre ist unter allen Werken dieses ausgezeichneten Denkers vielleicht das der Form nach vollendeste; die Wirkung aber, die es hervorgebracht hat, ist verhältnißmäßig wohl die geringste“. Schleiermacher S. W. III. 2. 446. — Daß Schleiermacher in Bezug seiner allgemeinen Ansichten über Gott und Welt den philosophischen Ansichten Fichte's folgte, Ansichten die sich auch in seiner Ethik geltend machen, thut der Originalität seines ethischen Systems als solchen keinen Abbruch, sowenig als es der Originalität des Hegel'schen Systems Abbruch thut, daß es von Schelling'schen Gedanken ausgegangen ist.

sophie begründete, die auf so strenge Systematik angelegt war, daß sein Nachfolger Fichte in der Wissenschaftslehre schon die Philosophie selbst zu haben behaupten konnte, so hat die „Kritik der bisherigen Sittenlehre“ auch Schleiermacher zur Entdeckung einer solchen Ethik geführt, die auf ein zusammenhängendes, scharf gegliedertes System von Begriffen aufgebaut ist, unter welchen der des höchsten Gutes die hervorragende Stelle einnimmt. Schleiermacher hat hiermit der ethischen Wissenschaft einen Erwerb beigebracht, der ihr nicht mehr wird verloren gehen; zugleich hat er selbst sich hiermit ein Verdienst erworben, das von allen Verdiensten Schleiermacher's um die philosophischen und theologischen Wissenschaften, wenn auch nicht des gefeiertste, doch gewiß das dauerndste ist; ¹⁾ wie denn auch in der großen und reichen Perlschnur seiner Werke jene Abhandlungen über den Begriff des höchsten Gutes zu den kostbarsten und gediegensten Perlen gehören, indem sie nicht bloß durch die an Schleiermacher gewohnte dialectisch concise Entwicklung, sondern ebenso sehr durch lichtvolle Klarheit und tief sinnige Fülle der Gedanken sich auszeichnen. Mit richtigem Blick hat Schleiermacher erkannt, daß die Ethik in Gestalt einer bloßen Tugendlehre nicht Anspruch machen könne, auf gleiche Linie mit andern systematischen Wissenschaften, als Dialectik und Physik ²⁾ gesetzt zu werden, weil sie noch einer eignen Wurzel, eines innern Princips ermangle. Durch Einführung der Lehre vom höchsten Gut und den Gütern suchte er diesen Mangel zu decken. Durch ihn ist dieser Begriff Grundlage und zugleich Spitze der ganzen Ethik geworden; Grundlage, weil dadurch Umfang und Bereich des Sittlichen bestimmt wurde, Spitze, insofern Tugend und Pflicht ihren letzten Zweck in der Realisirung des höchsten Gutes finden. Ja dieser Begriff ist der eigentliche Centralbegriff geworden, um den alle übrigen Begriffe sich gruppiren und bis jetzt ist weder ein anderer Begriff gefunden worden, der jenen aus seiner centralen Stellung

¹⁾ Richard Rothe, Theol. Ethik, I. 401, 2. Auflage: „Es gehört zu den unvergänglichen Verdiensten Schleiermacher's nachgewiesen zu haben, daß die Ethik nur in der dreifachen Gliederung als Güterlehre, Tugendlehre, Pflichtenlehre ihre Aufgabe wirklich zu lösen vermag.“

²⁾ In diese Reihe die Ethik einzufügen ist nämlich Schleiermacher's Bestreben, denn ihm zerlegt sich das Ganze der Wissenschaften in drei Glieder, in die ideale Wissenschaft der Dialectik und in die zwei realen Wissenschaften von der Natur und von der Vernunft, von denen beiden die erstere sich wieder scheidet in speculative Physik und empirische Naturkunde und letztere in speculative Ethik und empirische Geschichtskunde.

hätte wieder verdrängen können, noch hat sich überhaupt eine Methode gezeigt ¹⁾, wodurch diese seine Stellung entbehrlich erschienen wäre. Wie erst hiemit Einheit und Geschlossenheit in die Ethik gekommen ist, daß sie nun mit Recht als „System“ auftreten konnte, so scheint auch, als ob ihre systematische Form für immer an diesen Begriff sollte gebunden bleiben. — Für die formelle Gestaltung dieser Wissenschaft giebt es demnach nunmehr keinen wichtigern Begriff als den des höchsten Gutes und diese seine Wichtigkeit wird dem Begriff bleiben, wie auch sein Inhalt bestimmt werde.

Jedoch ist für die Ethik keineswegs gleichgültig, welche Bestimmungen diesem Begriffe gegeben werden, und von welcher Idee des höchsten Gutes der Begriff abgeleitet wird, vielmehr giebt die Idee des höchsten Gutes der Ethik eben ihren Inhalt und je nachdem Wesen und Umfang und Inhalt dieser Idee begriffsmäßig weiter oder enger, reicher oder dürftiger bestimmt werden, wird auch das Gebiet der Ethik ausgedehnter oder beschränkter, ihr Inhalt voller oder ärmer sich gestalten. Da es nun Schleiermacher keineswegs bloß um die formale Verbesserung der Ethik zu thun war, so suchte er durch die Güterlehre der Ethik auch eine größere Fülle des Inhalts zu geben und auch in dieser Beziehung ist von ihm ein wirklicher Aufschwung ausgegangen. So trägt denn die Ethik formal und material seit einem halben Jahrhundert den Stempel seines Geistes, während Metaphysik und Naturphilosophie längst die Gleise fast gänzlich wieder verlassen haben, in welche seine beiden großen Zeitgenossen dieselben geleitet haben. Dieser Bestand seiner Arbeit ist keineswegs bloß dem Zufall zuzuschreiben, daß er etwa nur einen glücklicheren, noch genialeren „Griff“ als jene gethan hätte ²⁾, vielmehr dürfte der Grund darin liegen, daß Schleiermacher die Umgestaltung seiner Wissenschaft durch ihre Anknüpfung an die bewundernswerthen Ergeb-

¹⁾ Chalhybäus System der speculativen Ethik, ist unter den neuern fast der einzige, der doch einen andern Weg der Darstellung eingeschlagen hat, daß aber „seine Systematik, worin er den ganzen Werth seines Versuchs“ legt, wie er sagt, auch nur im geringsten den Vergleich mit der Systematik und Architectonik der Schleiermacher'schen Ethik aushalten könne, ist wohl kaum zu behaupten.

²⁾ Rothe I. 402. Wenn Rothe Schleiermacher's imponirende Ausführung der Güterlehre so benennt, so widerspricht dieß ganz und gar Schleiermacher's wissenschaftlicher Art, welche keineswegs bloß in die Sachen genial hineingriff, sondern vielmehr sie in nüchternen und besonnenen Dialectik abwog.

nisse der griechischen Weisheit bewirkte, denn der Gedanke eines höchsten Gutes ist von der alten Philosophie hergenommen, von der er zuerst sowohl gefunden als entwickelt worden ist.

Allein das einfache Herübernehmen des Begriffs, sowie ihn die Alten erkannten und bestimmten, würde noch zu keinem wahren Fortschritte führen und könnte dem Bedürfniß der neuen Wissenschaft keineswegs genügen. Die einfache, unveränderte Aneignung würde beweisen, daß wir immer noch wissenschaftlich in der geistigen Sphäre des Alterthums gefangen seien und daß die neue Wissenschaft noch keinen Fortschritt über das Alterthum hinaus gemacht habe. Ja noch mehr! Es würde beweisen, daß wir auch in sittlicher Beziehung die Stufe des Alterthums noch nicht überschritten hätten. Denn die Lehre vom höchsten Gut, wie sie das Alterthum aufgestellt hat, in die gegenwärtige Wissenschaft herüberzunehmen, ist nur möglich, wenn die sittliche Aufgabe des Menschen, das Ziel und der Zweck seines sittlichen Handelns noch jetzt als keine andern erkannt sind als damals. Denn beides, der Begriff des höchsten Gutes und der Begriff der ethischen Aufgabe sind unter einander auf's engste verknüpft. Das höchste Gut ist ja immer der Endzweck des sittlichen Handelns. Wie demnach das höchste Gut bestimmt wird, so gestaltet sich die sittliche Aufgabe und der sittliche Lebensproceß; und umgekehrt, hinter der dem Menschen gestellten sittlichen Aufgabe darf der Begriff des höchsten Gutes nicht zurückbleiben, er darf nicht niedriger und dürftiger sein, als jene fordert. Es ist nun zweifellos, daß durch die großen Ideen des Christenthums dem Menschen auch neue, höhere sittliche Zwecke gesteckt worden sind, und daß die sittliche Aufgabe der einzelnen Menschen und der ganzen Menschheit nicht nur klarer erkannt wird, als dieß im vorchristlichen Alterthum der Fall war, sondern daß sie auch wesentlich verändert, erhöht und vertieft worden ist, in einer Weise, wovon die vorchristliche Erkenntniß und Wissenschaft kaum eine Ahnung haben konnte. Ist demnach anerkanntermaßen die sittliche Aufgabe eine andre geworden, so ist unmöglich, daß der Begriff des höchsten Gutes derselbe bleiben kann, wie im Alterthum ¹⁾. Es wird also zu untersuchen sein, wie Schleiermacher die Idee des sittlichen Zweckes und des ethischen Processes gefaßt hat; ob dem Bewußtsein

¹⁾ S. H. Fichte, Syst. d. Ethik II. S. XI.; „Jede ihre Aufgabe vollständig erkennende ethische Wissenschaft ist auch religiöse „christliche Ethik“, und erst die richtig gefaßte „christliche Moral“ enthält auch die ganze ethische Aufgabe“.

von der sittlichen Aufgabe des Menschen, wie sich dieß Bewußtsein unter dem versittlichenden Einfluß des Christenthums gebildet hat, Genüge gethan wird oder nicht. Nur in engster Verknüpfung mit dieser Untersuchung wird sich Schleiermacher's Idee des höchsten Gutes darstellen lassen. Denn das ist einleuchtend und leicht ersichtlich, daß die Erkenntniß dieser Idee nicht bloß keine selbstverständliche und von vornherein gegebene ist, die aus den Merkmalen eines concreten Gegenstandes leicht und jederzeit gleichmäßig abstrahirt werden könnte, sondern daß es vielmehr, wie alle auf Ideen bezügliche Erkenntniß, eine schwierige ist, die nur auf dialectischem Wege erkannt werden kann, und die darum je nach den Ausgangspuncten und der Art der dialectischen Behandlung zu verschiedenen Zielen kommt. Es ist deßhalb von größter Wichtigkeit zu wissen, in welcher Art die neuere Ethik diese Idee erfaßt hat und ob sie in ihre Fülle schon erschöpfend eingedrungen ist; denn es dürfte schwer zu bestreiten sein, daß der Fortschritt und die Ausbildung der Ethik inskünftige von nichts andrem abhängen und in nichts andrem bestehen wird, als in einer immer eindringenderen Erfassung und immer volleren Entwicklung der Idee des höchsten Gutes.

I.

Die Begriffsbestimmung und Entwicklung der Schleiermacher'schen Idee.

§ 1. Der allgemeine Begriff des höchsten Gutes.

Um zu einer allgemeinen Begriffsbestimmung zu kommen, untersucht Schleiermacher ¹⁾ zuerst die verschiedenartige Gebrauchsweise des Wortes „gut“. Er unterscheidet einen adjectivischen und einen substantivischen Gebrauch des Wortes. Die adjectivische Bedeutung wird von ihm aus der Begriffsbestimmung des höchsten Gutes ausgeschlossen, denn Gutes und Böses oder Uebles beziehen wir entweder

¹⁾ Die Quellen für eine vollständige Darstellung der Schleiermacher'schen Idee des höchsten Gutes sind: Ueber den Begriff des höchsten Gutes. Zwei Abhandlungen. Sämmtl. Werke III. Abth. 2ter Bd. Seite 446 und 449.

Entwurf eines Systems der Sittenlehre, herausgegeben von Al. Schweizer. S. W. III. Abth. 5ter Bd.; — und Fr. Schleiermacher's Grundriß der philosoph. Ethik, mit Vorrede von Dwesten — 1841.

Grundlinien einer Critik der bisherigen Sittenlehre. S. W. III. Abth. 1ter Bd. Seite 165.

auf äußere Verhältnisse und dieß ist das zu etwas oder in Beziehung auf ein Andres Gute oder Ueble, welches wir auch das Nützliche oder Förderliche und sein Gegentheil nennen. Oder wir brauchen gut und böß von menschlichen Handlungen oder Gemüthszuständen, aber dann wird die gute Handlung offenbar zurückzuführen sein auf ein Pflichtmäßiges, der gute Gemüthszustand aber wird seinen Ort in dem Gebiet der Tugend finden. Der substantivische Gebrauch ist ein dreifacher, entweder hat das Wort politische und öconomische Bedeutung, indem wir die einzelnen Derter des Nationalreichthums, Grundstücke, Gebäude, Bergwerke Güter nennen, oder es hat religiöse und speculative Bedeutung, indem Gott nicht selten das höchste Gut genannt wird. Diese religiöse Bedeutung des Wortes weist Schleiermacher aus seiner Begriffsbestimmung des höchsten Gutes ab, weil sie auf den schon ausgeschlossenen, adjectivischen Gebrauch zurückzuführen sei. Endlich hat das Wort noch rein ethische Bedeutung, indem es das durch die sittliche Thätigkeit Hervorgebrachte, insofern es dieselbe auch noch in sich schließt und fortentwickelt, bezeichnen soll. Diese ethische Bedeutung berührt sich am nächsten mit dem öconomischen Gebrauch, weil die öconomischen Güter auch immer etwas aus der menschlichen Thätigkeit Hervorgegangenes, dieselbe in sich Schließendes und Fortpflanzendes sind. Das Wesen des ethischen Gutes besteht also darin, daß es etwas durch freie sittliche Thätigkeit Hervorgebrachtes zu einem sittlichen Zwecke Gewirktes ist. Z. B. Reichthum und Gesundheit sind ethische Güter, weil und insofern es ihnen wesentlich ist und nicht etwa nur ein zufälliges, daß sich sittliche Thätigkeiten und Zustände in ihnen erzeugen. Eine verschlafene Gesundheit wäre kein Gut. Ebenso sehen wir ein Werk der schönen Kunst für ein ethisches Gut an, nur in sofern die Thätigkeit, woraus es hervorging, uns eine sittliche ist.

§ 2. Verhältniß zu den einzelnen Gütern.

Um nun zur richtigen Begriffsbestimmung des höchsten Gutes zu gelangen, ist aber vor allem auch von diesem Ausdruck der comparative Sinn auszuschließen, als ob durch diesen Ausdruck ein einzelnes Gut unter mehreren bezeichnet werden solle, etwa das Gut, an welchem mehr als an andern, also die meiste, höchste, größte sittliche Thätigkeit zu erkennen wäre. Der Begriff „höchstes Gut“ soll nicht einen niedern Grad ausschließen, sondern er soll das Ganze des ethischen Gutes bezeichnen, das allerdings größer und vollkommner ist als

seine einzelnen Theile, aber doch nicht erkannt und dargestellt werden kann, als insofern diese auch erkannt und dargestellt werden. Das höchste Gut ist der Inbegriff aller einzelnen Güter, welche nur als Abbilder von jenem an diesem Namen Theil haben. Es ist aber nicht bloß ihre Nebeneinanderstellung sondern die Gemeinschaft aller einzelnen; jedes einzelne ist auch ein Abbild des Ganzen.¹⁾ Das höchste Gut ist also der Inbegriff aller wahren (in dem bisher erläuterten Sinne) Güter, die in ihrer wesentlichen Zusammengehörigkeit die vollständige Lösung der sittlichen Aufgabe durch ihr miteinander und für einander darstellen, weil sich in ihnen alle sittlichen Thätigkeiten immer wieder erzeugen²⁾. Zu dieser Begriffsbestimmung ist aber sogleich hinzuzufügen, daß das höchste Gut sich nicht nur auf den einzelnen Menschen bezieht; es wird nicht gefragt, worin das höchste Gut des Einzelnen bestehe, denn als höchstes Gut des Einzelnen kann nur die Tugend oder die Glückseligkeit genannt werden, weil die Wirksamkeit des Einzelnen sich nicht ausmitteln läßt, indem sie in die der andere Menschen ganz unzertrennlich verflochten und wahrhaft verwachsen ist. Beim Einzelnen muß nothwendig Gesinnung und Handlungsweise vom Werk und Erfolg gänzlich getrennt werden. Nur was aus einer Gesamthätigkeit hervorgeht, kann bestimmt aufgezeigt und als ein Besonderes hingestellt werden. Der einzelne Mensch hat nur Theil an den verschiedenen Theilen des höchsten Gutes.³⁾ Das höchste Gut ist also ein Organismus von Gütern, in welchen jeder verwirrende Gegensatz von Mittel und Zweck aufgehoben, jedes auseinander auch in einander, jeder Theil auch das Ganze ist, nichts aber mit aufgenommen wird, was nicht aus dem Leben der Vernunft im menschlichen Geschlecht entsprungen ist und dasselbe auch fortgepflanzt und erneuert. In diesem Begriff des höchsten Gutes sind alle menschlichen Tugenden und alle pflichtmäßigen Handlungen mitgesetzt; denn irgend etwas in den Erscheinungen der Menschheit dem Begriff des höchsten Gutes Angehöriges kann nur durch das Zusammenwirken aller menschlichen Tugenden und durch die in einandergreifenden und einander ergänzenden pflichtmäßigen Handlungen entstehen und bestehen. Alles wahrhaft Menschliche, nicht nur einiges findet seine Stelle in diesem Begriff. Insbesondere aber

1) S. W. III. 2. 481 — 2) S. W. III, 2. 458 und III, 5. §. 113.

3) III. 2. 470.

rühmt Schleiermacher von dieser Begriffsbestimmung, daß sie sich nicht beschränkt in den Kleinigkeiten des menschlichen Lebens und verworrener Relationen, sondern daß sie einen Maßstab abgiebt für alle geschichtlichen Erscheinungen und den Schlüssel zu ihrem Verständniß. ¹⁾

Bevor wir aber nun von dieser allgemeinen Bestimmung des Begriffs fortschreiten zur weitem Entfaltung seines Inhalts und zur Beschreibung und Eintheilung seines Umfangs, bedarf der aufgestellte Begriff noch einer Erläuterung.

Das höchste Gut ist der Organismus der Güter, welche durch die ethische Thätigkeit der Gesamtheit der vernünftigen Wesen zur Erfüllung ihrer ethischen Aufgabe hervorgebracht wird. Aber worin besteht die ethische Thätigkeit? Davon hängt die volle Einsicht und Erkenntniß des aufgestellten Begriffs ab.

§ 3. Begriff des sittlichen Handelns und der sittlichen Aufgabe.

Schleiermacher geht aus von einem höchsten Gegensatz in unfrem Wissen, unter dem uns alle andern Begriffe vorschweben; es ist der Gegensatz des dinglichen und des geistigen Seins. ²⁾ Beide Gegensätze finden wir an jedem Seienden, sie sind aber immer schon irgendwie geeint und durchdringen einander; jedes Seiende hat untrennbar eine ideale und eine reale Seite, nur daß das Uebergewicht bald auf die eine bald auf die andre Seite fällt. Das Zueinander aller unter diesem höchsten begriffnen Gegensätze auf dingliche Weise angesehen, oder das Zueinander alles dinglichen und alles geistigen Seins als dingliches d. h. gewußtes ist die Natur. Und das Zueinander alles dinglichen und geistigen als geistiges d. h. wissendes ist die Vernunft. Das höchste Bild aber des höchsten Seins, also auch die vollkommenste Auffassung der Gesamtheit alles bestimmten Seins, ist die vollständige Durchdringung und Einheit von Natur und Vernunft. Denken wir uns nun das Leben auf Erden zur Animalisation hinauf entwickelt, so soll nun zum animalen Leben die höhere Stufe des bewußten geistigen Lebens hinzukommen, so nämlich wie es dem Menschen eignet und sich in ihm und von ihm aus auf der Erde regt und wirkt. Das eigenthümliche Princip dieses Lebens ist nun die Vernunft. In der Vernunft ist die ganze menschliche Aufgabe abgeschlossen. Denn wie die bloße Gravitation nebst dem

¹⁾ III, 2, 461. — ²⁾ III, 5. § 46 u. f.

chemischen Proceß von der Vegetation aufgenommen wurde und die Animalisation Beides unter sich zusammenfaßte, so soll wiederum die Humanisation aus dieser sich hervorheben und sie in sich schließen, wie denn schon das älteste und sittliche Bewußtsein der Menschen sich ausgesprochen hat in dem Veruf die Erde zu beherrschen. Alles also, was der Mensch in diesem Sinn auf der Erde thut, gehört in die humanisirende Aufgabe und wir wollen von nichts dieser Art sagen, daß er es nur seiner Natur nach ohne die Vernunft beginne und diese es etwa nur gestatte und limitire.¹⁾ Wie also der Gravitations- und Vegetationsproceß ein Wirken der Vernunft ist auf die Natur, so ist auch der Humanisationsproceß ein Wirken der Vernunft im Menschen auf die Natur. Bei diesem Proceß wird aber ein ursprünglich gesetztes relatives Zueinander von Vernunft und Natur d. h. die Vernünftigkeit der menschlichen Natur vorausgesetzt als unabhängig von allem Handeln. Das Anzustrebende aber ist das absolute Zueinander von Vernunft und Natur innerhalb aller mit der menschlichen in lebendigem Zusammenhang stehenden Natur. Dieses absolute Zueinander wird erzeugt durch die Gesamtheit der Wirkungen der menschlichen Vernunft in aller irdischen Natur. Diese Thätigkeit nun der menschlichen Vernunft in der Natur und auf dieselbe gerichtet ist sittliches Handeln und der sittliche Proceß besteht in der allmählig fortschreitenden Aufnahme der gesammten Natur in dasselbe Zueinander mit der Vernunft, welches ursprünglich in der menschlichen vorausgesetzt ist und sich handelnd in ihr, nun durch sie verwirklicht.²⁾ Der sittliche Proceß begleitet also das ganze Dasein des menschlichen Geschlechtes auf der Erde und bildet dessen Geschichte, ohne je die vollendete, absolute Einigung der Vernunft mit der irdischen Natur überhaupt zu erreichen. Inwiefern nun das ursprüngliche Hineingebildethein der Vernunft in die menschliche Natur als ein Theil in dem Evolutionsproceß der Natur, nämlich als ein höheres Hervorgebrachtwerden des Ideealen im Realen, durch das Reale kann angesehen werden, ruht der sittliche Verlauf auf dem physischen und ist dessen umgekehrte Fortsetzung. Denn es ist auszugehen von der Anschauung des Lebens. Das Leben besteht im abgeschlossenen Dasein und Gemeinschaft mit dem Ganzen; jenes ist das Gebundensein aller Naturkräfte in ein Centrum; die Gemeinschaft ist ein in sich Aufnehmen und ein aus sich Hervorbringen.

¹⁾ III, 2, 462. — ²⁾ III, 5, §. 123.

Auf den niedern Stufen ist jenes nur eine organische Vereinigung, dieses ein organisches Absezen; auf den höheren Stufen steigt jenes zur Wahrnehmung, dieses zur Erzeugung; im vernünftigen Leben ist jenes ein Erkennen, dieses ein Darstellen; die Zeugung nur ein Darstellen der Natur; die Kunst ein Darstellen der Idee. Der physische und der ethische Proceß sind also nicht specifisch, sondern nur graduell verschieden und Physik und Ethik hängen auf's Engste zusammen. Die Ethik ist für's Erste unmittelbar bedingt durch die Physik, weil dem ethischen Handeln das zu behandelnde Object d. h. die Natur zu Grunde liegen muß; ¹⁾ und zum Andern ist das höchste Sein das, in dem Natur Vernunft ist und Vernunft Natur, Idee Erscheinung und Erscheinung Idee. Im höchsten Wissen ist darum auch Physik Ethik und Ethik Physik. Ist somit festgestellt, was sittliches Handeln, sittliche Aufgabe, sittlicher Proceß, sittlicher Zweck überhaupt und im Allgemeinen ist, so können wir nun noch genauer sagen: Alle durch vernünftiges Handeln in die Vernunft aufgenommene d. h. versittlichte Natur ist ein sittliches Gut; und der Inbegriff der Gesamtheit der versittlichten Natur, erzeugt durch die fortgesetzte, sich ergänzende und ausgleichende sittliche Gesamthätigkeit der Menschheit ist die Idee des höchsten Gutes..

§ 4. Das höchste Gut als Idee.

Dieser Inbegriff ist aber mit Recht Idee zu nennen, weil er nicht von einem real und concret Existirenden bloß abgezogenes, logisches Gedankenbild ist, sondern es ist ein für das Denken Seiendes, das Urbild und Endzweck des realen Processes, das jedoch für das Reale immer Ideal bleibt, indem die Wirklichkeit nie die Endlichkeit des zeiträumlichen Nacheinander, welche in der Idee aufgehoben ist, zu überwinden vermag. Die Idee ist immer nur werdend im Realen, nie geworden und vollendet. Jedoch ist sie auch nur insoweit existent, ein wirklich Seiendes, als sie in's Endliche eingegangen und im Realen schon geworden ist. In der Ethik soll aber das höchste Gut nicht rein als ideelles d. h. Nicht- (oder: noch nicht) seiendes, sondern als reales begriffen werden d. h. es muß dargestellt werden, wie die Vernunft auf die Natur wirklich handelt und dadurch das höchste Gut real erzeugt. Die Ethik behandelt nicht die Idee an und für sich, sondern die in Zeit und Raum sich realisirende Idee, sie hat es also

¹⁾ III, 5. § 67.

mit dem realen Proceß der Vernunft in der Natur zu thun. Denn vom höchsten Gut als absolute Einheit des Seins der Vernunft in der Natur haben wir kein besondres Wissen, wir können diese Einheit nur ausdrücken in einer allgemeinen Formel, die inhaltsleer und kein reales Wissen ist. Unser Wissen vom höchsten Gut kann nur ein Wissen um das in Raum und Zeit gesetzte Ineinander und Durcheinander aller einzelnen Güter sein.¹⁾ Wenn also die Ethik das reale, darum aber immer erst relativ seiende, der absoluten Verwirklichung immer näher entgegengeführte höchste Gut betrachtet, so müssen wir, um den real gewordenen Inhalt der Idee des höchsten Gutes zu entwickeln, den fortlaufenden Proceß, der zwischen Vernunft und Natur verläuft, in allen Stadien des Handelns der menschlichen Vernunft auf die Natur verfolgen und nachweisen.

§ 5. Die Verschiedenartigkeit des sittlichen Handelns.

Das höchste Gut ist also das Product des Handelns der Vernunft auf die Natur. Das Handeln ist nun ein verschiedenartiges und die durch das verschiedenartige Handeln hervorgerufenen Relationen und Zustände sind die Theile des höchsten Gutes. Für's Erste nun setzt die Vernunft die Natur zu ihrem Werkzeug und Organ ihres Handelns herab, das sittliche Handeln ist also organisirendes; wenn aber die Vernunft mit der Natur als Organ auf die Natur wirkt, so muß ein Organisirtsein der Natur für die Vernunft stattfinden; wir können demnach keinen Punct in der Natur bezeichnen, der der Vernunft fremd, von ihr noch ausgeschlossen wäre und wo die Vernunft durch die sittliche Thätigkeit erst in die Natur einträte, somit findet sich auf jeder Stufe des sittlichen Processes natürlich ererbtes und durch Ver sittlichung erworbenes. Das der menschlichen Vernunft nächste Object, von dem ihr organisirendes Handeln ausgeht, ist der Leib; er ist die erste Einheit des vorsittlichen und sittlichen, in ihm ist immer schon organisirte Natur gegeben, er ist also der terminus a quo des sittlichen Handelns. Das äußerste und letzte Object ist der gesammte Erdkörper. Zwar ist auf alles dem Erdkörper Angehörige eine Einwirkung der Vernunft mittelst des menschlichen Körpers zu denken, und zwar eine immerfortgehende; allein er ist zugleich auch das nie vollständig zu Organisirende, denn theils müssen immer auch

¹⁾ III, 5. § 140 und 141.

Kräfte und Einflüsse andrer Weltkörper in diese Thätigkeit mit aufgenommen werden, theils ist die menschliche Natur selbst ein Erzeugniß des Erdkörpers und darum kann gar nicht durch sie auf ihn gewirkt werden.¹⁾

Die Vernunft ist aber auch in der Natur erkennbar und insofern die Vernunft die Natur zu ihrer Kennbarmachung benützt, ist das sittliche Handeln ein symbolisirendes. Daß die Natur aber Symbol, Manifestations- und Darstellungsmittel der Vernunft sein kann, setzt ein ursprüngliches, natürliches Symbolisirtsein der Natur für die Vernunft voraus. Da nun die Natur durch alle mit ihr geeinigten Vernunft handelt, so ist jedes Symbol zugleich Organ und jedes Organ zugleich Symbol. Wie der Leib das ursprüngliche Organ der Vernunft ist, so ist seine Gestalt das ursprüngliche Symbol derselben. Das Ende des sittlichen Processes wäre also dieses, wenn die gesammte Vernunft sich manifestirte in der gesammten Natur.²⁾

Die einzelnen Menschen sind nun ursprünglich begriffsmäßig von einander verschieden, jeder ist eine eigenthümliche Individualität und doch ist die Vernunft immer eine und dieselbe; daraus geht hervor, daß das Handeln der Vernunft im Einzelnen einen zwiefachen Character hat: es ist einmal ein in Allen gleiches, identisches, sofern die Vernunft immer sich gleich bleibt; es ist aber auch ein überall verschiedenes, individuelles, sofern die Vernunft in jedem Einzelnen verschieden gesetzt ist. Dieser Unterschied macht sich nun im organisirenden und im symbolisirenden Handeln geltend, jedes von beiden kann ein Allen gleiches oder ein individuelles sein. Die Verschiedenheit der sittlichen Güter ist also nur zu suchen in der verschiednen Art, wie diese Gegensätze verbunden sind und in der Verschiedenheit der Thätigkeiten, welche so verbunden sind; und alle in ihrer Gemeinsamkeit, nicht in ihrer Abgesondertheit bilden das höchste Gut, wie auch bei dererspaltung der menschlichen Natur in die Mehrheit von Einzelwesen sich das Sein der Vernunft in der menschlichen Natur nur vollständig darstellt durch die sittliche Gemeinschaft der Einzelwesen. Die Scheidung ist Einrichtung der Natur; die Gemeinschaft ist Thätigkeit der Vernunft. Durch die Aufhebung der Scheidung in die Gemeinschaft des Füreinanderseins wird der Einzelne zum Vernunftpunct, der sittlich auf die Gesamtheit einwirkt und

¹⁾ III, 5. § 149. - ²⁾ III, 5. §§. 124—129; 145—153 und III, 2, 476 f.

ihre Wirkung aufnimmt; der Einzelne ist und handelt nur sittlich, sofern er ist und handelt als Bestandtheil der sittlichen Gemeinschaft; gleichwohl da in ihm die Vernunft individuell gesetzt ist, muß sein Handeln in der Gemeinschaft zugleich ein individuelles sein, und das Resultat seines Handelns ist sein unübertragbares Eigenthum.

§. 6. Die vier Beziehungen des verschiedenartigen Handelns.

Wenn nun die Einzelnen nicht als solche, sondern gemeinsam in gleicher Vernunftthätigkeit an der Organisation der Natur handeln, entsteht unter ihnen ein in sich abgeschlossenes Bildungsgebiet des gemeinschaftlichen Gebrauchs, es bildet sich der Verkehr. Für das menschliche Geschlecht in seiner Einheit ist das Ganze der Erde als größtes Bildungsgebiet gegeben. Es ist also ein über die ganze Erde sich verbreitender sittlicher Weltverkehr der gesammten Menschheit zu erstreben.¹⁾

Dagegen wird das Organisiren der Natur in Jedem und für Jeden ein andres sein, insofern Jeder eine andere individuelle, bildende Natur in sich und eine individuell zu bildende vor sich hat. Die zum Organ des individuellen Handelns gewordene Natur ist das unübertragbare, dem Handelnden eigene; so entsteht das sittliche Eigenthum. Die kleinste Einheit der dem Menschen zum Organ gegebenen Natur ist sein Leib. Dieß Organ seiner Seele ist das völligst abgeschlossene, unübertragbarste Eigenthum. Alles also vom Leib an bis zur Gesamtheit des Erdkörpers ist ein Ineinander von Verkehr und Eigenthum, von Unübertragbarkeit und Gemeinschaftlichkeit.²⁾

Die menschliche Vernunft nimmt aber auch die Natur zu ihrem Symbol, und dieß nun wieder in doppelter Weise; die in Allen identische Vernunft nimmt die allen gemeinsame Natur, um sie zum gemeinsamen Symbol ihrer selbst für Alle zu machen. Dieß geistig Geseztsein der Natur in der Vernunft ist das, was man die angeborenen Begriffe zu nennen pflegt; ebenso sind die Geseze des Bewußtseins in Allen dieselben. Soweit nun in mehreren dieselben angeborenen Begriffe sind und dieselben Geseze des Bewußtseins, entsteht ein gemeinsames Bezeichnungsgebiet: Denken und Sprechen. Gedanke und Sprache entstehen also durch Vernunftthätigkeit und gehören ins Gebiet des sittlichen Handelns. Die sittliche Vernunftthätigkeit soll

¹⁾ III, 5. §. 158—162 — ²⁾ §§. 163—167.

nun da die ganze Erde eine Natur ist und ihr Leben in einem System der angeborenen Begriffe in jeder menschlichen Natur vorgebildet ist, auch überall Mittheilung und Verständlichkeit hervorbringen. ¹⁾

Ungeachtet der Einerleiheit der Vernunft bezeichnet doch Jeder die Natur anders, weil Jeder auch eine individuelle Natur hat, und Jeder eine andere, eigenthümliche Thätigkeit auf die zu bezeichnende richtet. Insofern nun Niemand die eigenartige Thätigkeit des Andern in seinem Bewußtsein nachbilden kann, ist sie auch eine unübertragbare. Deshalb hat Jeder sein eigenes Gebiet der Erregung und des Gefühls. Als kleinstes Bezeichnungsgebiet ist uns gegeben das in dem Leibe jedes einzelnen Menschen eingeschlossene und durch ihn vermittelte Bewußtsein. Das Selbstbewußtsein ist demnach das eigenthümlichste der symbolisirenden Thätigkeit. Vom einzelnen Selbstbewußtsein an bis zum Gesamtbewußtsein des menschlichen Geschlechtes ist also alles im sittlichen Sein ein Ineinander von Einerleiheit und Verschiedenheit und es ist Gedanke und Gefühl überall, aber nur theilweise, aufeinander. ²⁾

§. 7. Die vier Verhältnisse aus diesen Beziehungen.

Aus den vier Beziehungen des Verkehrs, Eigenthums, Wissens und Fühlens entspringen nun durch das Zusammensein der Einzelwesen untereinander vier entsprechende Verhältnisse. Im Verkehr ist das Verhältniß der Einzelnen unter einander das des Rechts; im Wissen ist es das Verhältniß des Glaubens; im Eigenthum ist es das der freien Geselligkeit; im Gefühl ist es das Verhältniß der Offenbarung (Religion). ³⁾

§. 8. Die vier Bildungsgebiete.

Wenn sich nun die organisirende Thätigkeit auf die in der menschlichen Natur selbst angelegten Sinnesvermögen und Talente richtet, so ist dieß Gymnastik im weitesten Sinne zu nennen. Macht dagegen die Vernunft die anorganische Natur zum Werkzeug des Sinnes und Talent, so ist dieß Mechanik in der weitesten Bedeutung. Die Vernunftbildung der niederen organischen Natur zum Dienst der höheren menschlichen wird unter dem Namen des vorherrschenden Elementes Agricultur genannt. Und endlich die

¹⁾ §§. 168—171. — ²⁾ §§. 172—176. — ³⁾ §§. 177—184.

mittelbare Benützung des organischen wie anorganischen, um dadurch zum Organ der Erkennens zu werden, ist die Sammlung oder Zusammenführung der Einzeldinge nach Gleichartigkeit und Verschiedenheit. ¹⁾

Da nun der Verkehr des Einzelnen für sich in diesen vier Bildungsgebieten unzulänglich ist, so geht daraus Theilung der Arbeit und Tausch der Erzeugnisse (Geld) hervor. Weil aber die bildende Thätigkeit in Jedem auch verschieden ist, so kann Jeder dem Andern sein Bildungsgebiet verschließen oder aufschließen, daraus entsteht das Hausrecht und die Gastlichkeit. ²⁾

Wie die organisirende, so erstreckt sich auch die symbolisirende Thätigkeit auf vier Gebiete. Die symbolisirende Thätigkeit bewegt sich im Denken und Fühlen, ihr Gebiet ist also für das Wissen: das Mathematische (Empirische) und das Transcendentale (Metaphysische). Für das Fühlen ist es: Kunst und Religion. Auch die symbolisirende Thätigkeit kann wieder betrachtet werden unter den Characteren der Gemeinsamkeit und der Verschiedenheit. ³⁾

Somit wäre nun das sittliche Handeln vollständig erörtert. Die vierfache Thätigkeit des organisirenden, symbolisirenden, identischen und individuellen Handelns, die je nach ihren wechselseitigen vierfachen Beziehungen vierfache Verhältnisse hervorruft, indem sie sich auf vierfachem Gebiet bewegt, producirt demnach das höchste Gut.

§. 9. Grundform der Darstellung des höchsten Gutes.

Es fragt sich nun, in welcher Form und Gestalt das höchste Gut sich darstellt? Schleiermacher weist wiederum vier Formen nach, die aber alle sich gründen und hervorgehen aus Einer Grundform, dem Erzeugungshoden der vier vollkommenen Darstellungsformen des höchsten Gutes. ⁴⁾

Soll die Vernunft, das Princip der Begeisterung, irdisch werden und in der Menschengestalt erscheinen, so muß es auch den Typus des Irdischen an sich tragen und kann sich nur in einem durch die Kreisbewegungen und Oscillationen der Erde mitbestimmten Geschlechtsleben offenbaren, welches seine Fülle nur in auf einan-

¹⁾ §. §. 205—208. — ²⁾ §. §. 213—213. — ³⁾ §. §. 237—257. — ⁴⁾ III, 2, 463—465.

der folgenden Lagerungen vergänglicher Individuen entwickelt. Jedes dieser Individuen ist ein Ort, in welchem und von welchem aus die Vernunft wirkt, aber nicht ein selbstständiger Ort; ein solcher ist nur die Verbindung der Geschlechter zur Erneuerung der Individuen d. h. die Familie. Diese ist der Ort nicht nur der Erneuerung jenes ursprünglichen Actes des Eintretens der Vernunft in das irdische Leben, welcher sich nun durch Erzeugung und Geburt wiederholt, und also der Tradition des Lebens selbst, sondern auch des von der früheren Generation schon sittlich bewirkten und gewonnenen. Die Familie ist also das erste vollständige und für sich bestehende Gut, das erste wahrhaft organische sittliche Element im Ineinander des Hervorgebrachten und Hervorbringenden. Es ist ein Lebenscomplex, in dem wir Natur und Vernunft nicht trennen können. Dem mit dem Eintreten des Principes der Begeisterung entstehenden menschlichen Geschlechte gebührt die vollkommenste Gattung zu sein, d. h. das Princip muß in Allen dasselbe sein und doch muß jedes Einzelwesen vom andern auf's Bestimmteste geschieden sein und das eine selbige muß in jedem einzelnen eigenthümliches geworden sein. Das Geseztsein des sich gleichen Vernunftprincips zu einer Besonderheit des Daseins in einem für sich bestehenden Naturganzen, welches Mittelpunkt einer eignen Sphäre und angeknüpft an die Gemeinschaft ist, ist die Person; aber die Person hat nur Antheil an den gemeinsamen sittlichen Gütern, wenn sie in ein Ganzes der Erzeugungsgemeinschaft aufgenommen, ein Glied einer Familie ist.¹⁾ — Die bestimmtere Gemeinsamkeit des Eigenthümlichen vereint wiederum die Menschen in größere Massen, die Völker. Dieß ist der Ort, in welchem die Familie ihre Beziehung zur ganzen Menschheit fixirt. Das Volksleben in seiner rein vernünftigen Entwicklung ist also ein organischer Theil des höchsten Gutes. Die gemeinsame Eigenthümlichkeit einer unter sich verbundenen und von andern ausgeschlossenen Masse von Familien (Horde) führt zum Connubium, in demselben stellt sich die Volkseinheit dar.²⁾

§. 10. Der Staat, die erste Form.

Jrgend einmal muß in einer solche Masse das Bewußtsein ihrer Zusammengehörigkeit erwachen und dieß ist der Uebergang in den

¹⁾ III. 5. §. 196. — ²⁾ III. 5. §. 267.

Staat. Wie aus der Horde, die ursprünglich nur eine zu einer Einheit im Typus der bildenden Function verbundene Masse von Familien ist, der Staat entstehe, ist nicht völlig zu begreifen, wie es gewöhnlich auch nicht geschichtlich kann nachgewiesen werden. In dem Erwachen des Bewußtseins der Zusammengehörigkeit tritt das allgemeine hervor und stellt sich zugleich dem einzelnen gegenüber, und dieß ist das Entstehen des Gesetzes im weitesten Sinne des Wortes. Das Gesetz und das einzelne Handeln in ihrem Gegensatz begründen das Verhältniß von Obrigkeit und Unterthan. Der Staat ist der Ort für die gemeinsame organisirende Thätigkeit; im Staat kommt diese zu ihrer Vollendung; Rechtszustand und Vertrag, Verkehr und Eigenthum werden völlig bestimmt; Theilung der Arbeit und gegenseitige Garantie systematisirt und Vereinigung der Kräfte wird nach allen Seiten eingeleitet. Der Staat ist als ein organisches, planetarisches Kunstwerk anzusehen, dessen Ideen und Kunstwerke wiederum die einzelnen organisirenden Individualitäten sind und durch diese Ansicht ist erst die Darstellung der organisirenden Function des sittlichen Lebens vollendet. ¹⁾

§. 11. Die Gemeinschaft des Wissens, die zweite Form.

Das eigenthümliche Gebiet des Staates liegt im Naturbildungsproceß. Familie, Volk, Staat sind die Formen für die organisirende Thätigkeit der Vernunft; ihr tritt die Form der symbolisirenden Thätigkeit gegenüber, d. h. die Form der Natur, in der die Vernunft sich selbst manifestirt. Es ist die **Gemeinschaft des Wissens**. Die Gemeinschaft des Wissens ist die andre Seite der Nationaleinheit. Die Homogenität eines Volkes beruht auf dem Connubium, allein sie kann sich in der bildenden Form nicht manifestiren ohne die erkennende; darum muß auch eine gemeinschaftliche Eigenthümlichkeit des Erkennens vorausgesetzt werden. Sie kommt zum Ausdruck in der Sprache. Durch sie bringen es die Sprachgenossen zu einer absoluten Verständigung, aber die Vernunft bleibt dann gänzlich in der Getheiltheit des nationalen Seins abgeschlossen und jedes Volk hätte seine absolut eigne Wissenschaft. Diese Beschränkung muß daher aufgehoben werden und die Sprachen müssen in Gemeinschaft treten. Für die Gemeinschaft des Wissens ist das allgemeine Communicationsmittel die Schrift. Die Gemeinschaft selbst tritt auseinander in den Gegensatz von Ge-

¹⁾ III, 5. §. 282.

lehrten und Publikum, welcher Gegensatz dem vom Obrigkeit und Unterthan auf staatlichem Gebiet entspricht. Die sittliche Gemeinschaft der Gelehrten ist das, was wir Academie nennen, in ihr vereinigt sich das nationale Wissen zu einem Ganzen. Der fortwährende elementare Einfluß der Gelehrten auf das Publicum bildet die Schule. Die Fortbildung derer, welche einen Trieb zur Gelehrtenfunction zeigen, kann nur geschehen durch Vorhaltung der Idee des Wissens. Dieß geschieht in der Universität.¹⁾

§. 12. Die Kirche, die dritte Form.

Parallel mit dem Staat und der Gemeinschaft des Wissens gehen zwei andre Gemeinschaftsformen, von denen die eine durch symbolisirende, die andre durch organisirende Thätigkeit entsteht; es ist die Kirche und die freie Geselligkeit. Indem die Natur eine gleichartige Masse eigenthümlicher Gefühlsweisen gesetzt hat, entsteht die Kirche.²⁾ Zuerst nämlich, sobald die menschliche Entwicklung bis zu einem auch nur einigermaßen geregelten Hausstand gebiehn ist, wird auch jede Familie in ihrem Innern eine Gemeinschaft des frommen Selbstbewußtseins (Gefühls) aufrichten, die aber noch eine nach Außen hin bestimmt begrenzte ist, indem die Familienglieder durch die Gleichheit der Veranlassungen, an welche sich die Gefühlseregungen knüpfen, verbunden sind. Weil nun aber die Familien nicht vereinzelt sind, sondern durch gemeinsame Sprache und Sitte und Herkunft in bestimmten Verbindungen stehen, so stehen die Familien auch in weiterer frommer Gemeinschaft unter sich. Jede solche relativ abgeschlossene fromme Gemeinschaft, welche eine geordnete und gegliederte Fortpflanzung der frommen Erregungen bildet, bezeichnen wir durch den Ausdruck Kirche.³⁾

Der Hordenzustand der Religion, gewöhnlich der patriarchalische genannt, geht in den organisirten Zustand, den der Kirche, auch nur über durch Erwachung eines Gegensatzes nämlich des zwischen Ele-

¹⁾ III, 5. §§. 278—281.

²⁾ Mit F. H. Fichte, System der Ethik I, S. 332. Anmerkung, setzen wir die Kirche vor die Gemeinschaft der freien Geselligkeit, da allerdings diese Ordnung allein den Schleiermacherschen Ausführungen entspricht. A. Schweizer vertauscht beide nur um die formale Symmetrie des Schematismus durchzuführen. Zweiten dagegen (im Entwurf der Sittenlehre) folgt der durch das Wesen der Sache selbst angezeigte Ordnung.

³⁾ Schleiermacher, der christliche Glaube I, §. 3, 4.

rus und Laien, die sich verhalten theils wie Gelehrte und Publicum, theils wie Obrigkeit und Unterthan. Das Wesen der Kirche besteht in der organischen Vereinigung der unter demselben Typus stehenden Masse zur subjectiven Thätigkeit der erkennenden Function unter dem Gegensatz von Clerus und Laien. Alle Actionen dieses subjectiven Erkennens lassen sich auf die Kunst reduciren. Die höchste Tendenz der Kirche ist die Bildung eines Kunstschazes, an welchem sich das Gefühl eines jeden bildet, und in welchem jeder seine ausgezeichneten (sic!) Gefühle niederlegt. Das gemeinsame Leben der Kirche spricht sich aus in ihrem Cultus. ¹⁾

§. 13. Die freie Geselligkeit, die vierte Form.

Die letzte umfassendste Form des ethischen Lebens ist die **freie Geselligkeit**. Sie geht über die Nationalität und über die religiöse Gemeinschaft, die Kirche, hinaus in der Gastlichkeit und braucht andererseits nicht einmal die Familie zur Haltung, indem sie auch unmittelbar vom Einzelnen zum Einzelnen geht in der Freundschaft. Die Sphäre der freien Geselligkeit wird abgeschlossen durch die Gleichheit des Standes. Die Verschiedenheit der Bildungsstufe ist der Gehalt des sittlichen Begriffes von Stand. Die durch alle Eigenthümlichkeiten der Einzelnen hindurchgehende Gleichheit des Typus in der sittlichen Thätigkeit ist die Sitte. Die Stärke, in welcher sie sich in der Geselligkeit äußert, ist der Ton der Gesellschaft. Aus dem Verkehr der freien Geselligkeit sollen sich Freundschaften einzelner entwickeln und diese sollen hinwieder die Basis geselliger Verbindungen werden. ²⁾

Diese sittlichen Gemeinschaften nun sind unter keine höhere Form zu bringen als unter die Einheit der menschlichen Gattung; dieß ist das Endziel des sittlichen Processus. Das höchste Gut ist das zweiseitige Zueinander sämmtlicher Gemeinschaften und sämmtlicher Persönlichkeiten in jeder Gattung. Wie diese Einheit ist und doch immer zugleich auch wird, so ist und wird auch das höchste Gut in's unendliche. Und indem Schleiermacher beifügt, daß in dieser höchsten Einheit der Menschheit doch auch nur das Sein der Vernunft in der Natur als eine eigenthümliche Form erscheine, welche wiederum eine Pluralität

¹⁾ III, 5. §§. 287—289. — ²⁾ III, 5. §§. 283—286.

der Weltkörper voraussetze, so eröffnet er der Realisirung des höchsten Gutes eine über die Menschheit hinausgehende Perspective, welche in die unmeßbarste Unendlichkeit verläuft.¹⁾

II.

Kritik der Schleiermacher'schen Idee.

Indem so das productive sich fortsetzende Handeln durch seine verschiedenen Functionen, Beziehungen, Verhältnisse, Bildungsgebiete und Bildungsformen durchgeführt worden ist, ist der Proceß der Realisirung des höchsten Gutes, somit die Idee des höchsten Gutes selbst erkannt und nach allen ihren Seiten begriffen. Und wer vermöchte zu leugnen, daß diese Entwicklung der Idee des höchsten Gutes alle frühere Aufstellungen bei weitem an Großartigkeit, Fülle und Tiefsinn übertrifft? Wer vermöchte zu verkennen diese wunderbare imposante Architectonik, in welcher jeder Theil mit dem andern auf's Engste nicht bloß verbunden, sondern verwachsen ist und doch nicht eingengt ist, sondern sich über den ganzen Bereich seines Gebietes ausbreiten kann? Wer, der in den nur für den ersten Anblick complicirten, für den geschärften Blick aber bewunderungswürdig concisen Plan des Ganzen eingedrungen ist, bewunderte nicht die harmonische Symmetrie des Baues, in welchen jeder Stein jedes ethischen Begriffes sich leicht einfügen läßt und seine Stelle ungezwungen findet? Was Schleiermacher in seiner Kritik der Sittenlehre von einer wahrhaft wissenschaftlichen Ethik gefordert hat, ein durchsichtiges, planvolles System, in welchem für jeden ethischen Begriff, für jedes ethische Verhältniß sein Ort aufgezeigt werden könne, das hat er selbst in der That geleistet, und so bleibt seine Darstellung der Idee des höchsten Gutes immer ein Muster vollendeter und reiner Systematik.

Fragen wir nun zuerst, welcher Fortschritt über die Bestimmungen der alten Philosophie bei Schleiermacher wahrzunehmen ist. Schleiermacher war sich wohl bewußt, in welchen Puncten seine Idee von der der Alten abweiche; er unterläßt nicht aufmerksam zu machen, theils in welchem Stück die Bestimmungen der Alten mangelhaft und unzureichend seien, theils wie den Mängeln abzuhelpen sei.

Wenn manche der Alten, insbesondere seit Socrates, die Begriffe Tugend und höchstes Gut nicht von einander zu trennen und

¹⁾ III, 5. §. 197.

zu unterscheiden vermochten, so daß die Lehre vom höchsten Gut immer abhängig und in Vermischung mit der von der Tugend blieb, so hat dagegen Schleiermacher zuerst beide scharf getrennt ¹⁾, indem er die Tugend als die das sittliche Handeln bedingende sittliche Kraft, dagegen das höchste Gut als das durch die Kraft des sittlichen Handelns hervorgebrachte Product bestimmte. Ferner macht es Schleiermacher der eudämonistischen Ethik zum Vorwurf, daß ihr das höchste Gut nichts sein könne als ein Aggregat ²⁾, so daß keineswegs nach dieser Ansicht die einzelnen Güter für jene Idee organische Elemente seien. Ebenso tadelt er an Aristoteles ³⁾, daß ihm ein Theil der Güter sich nicht auf das höchste Gut beziehe, so daß es ihm also am rechten Princip für die Bestimmung des Begriffes fehle, wie er denn auch keinen Vereinigungspunct für seine verschiedenen Arten von Gütern habe. Daß Schleiermacher selbst diesen Fehler nicht nur vermieden, sondern vielmehr das höchste Gut als einen vollendeten, principiell begründeten und gegliederten Organismus dargestellt hat, bedarf wohl keines Beweises mehr; er war sich bewußt, daß er dieß leisten müsse, wenn er seine Aufgabe lösen wolle ⁴⁾. Weiter ist sich aber Schleiermacher bewußt, daß wenn die Wiedereinführung dieses Begriffes gelingen solle, der Fehler der ältern Schule zu vermeiden sei, den Begriff des höchsten Gutes nur auf den einzelnen Menschen zu beziehen ⁵⁾, weil auf diese Weise vom höchsten Gut keine Rede sein könne, indem die einzelne intelligente Production sich nicht isoliren lasse von der Gesamtheit. Nicht einmal die weitere Gemeinschaft des Staates für sich (wie nach Plato) ist der Ort der Realisirung des höchsten Gutes, sondern vollständig geschaut kann das höchste Gut nur werden in der Gesamtheit des menschlichen Geschlechts und das wiederum nicht getrennt oder trennbar von der Erde, sondern in seiner Zusammengehörigkeit mit dieser. Hiermit hat Schleiermacher die Sphäre, worein der Begriff im Alterthum gebannt war, durchaus überschritten. Zu dem Begriff einer einheitlichen Menschheit, deren Leben und Handeln ein einheitliches, organisch zusammenhängendes, Einen sittlichen Zweck verfolgendes sei, konnte weder Plato noch Aristoteles vordringen; wenn sie auch die

¹⁾ III, 1. Grundriß der Critik d. S. 166 und 173 III, 2. Ueber Begr. d. h. G. 448. — ²⁾ III, 1. 168. — ³⁾ III, 2. 172.

⁴⁾ III, 2. 458: „Der Ausdruck höchstes Gut schließt die Aufgabe in sich, den Inbegriff aller wahren Güter so aufzustellen, daß ihre wesentliche Zusammengehörigkeit zum klaren Bewußtsein komme.“ — ⁵⁾ III, 2, 459 und 470 f.

physiologische Einheit der Gattung nicht leugneten, so blieb ihnen doch die bezweckte, intellectuelle und moralische Einheit des Menschengeschlechts verborgen. Wäre den Alten die Idee einer historisch fortschreitenden Menschheitsentwicklung zum Bewußtsein gekommen, sie würden sicherlich das höchste Gut nicht in die sittliche Entwicklung des Einzelnen, sondern in die der Menschheit als Ganzen gelegt haben. Ist nun die Idee einer moralisch einheitlichen Menschheit mit einheitlicher moralischer Aufgabe unbestreitbar auf das Christenthum zurückzuführen, so setzt durch jene Erweiterung seiner Bestimmungen in der That Schleiermacher den Begriff des höchsten Gutes mit dem über das Alterthum hinausgeschrittenen Bewußtsein in wissenschaftlichen Einklang.

Wenn nun aber schon Schleiermacher dem Einzelnen nur Theil am höchsten Gut und seiner Realisirung zuspricht, sofern er Glied der Gesamtheit ist und sich durch organisch übereinstimmendes Handeln mit der Gesamtheit als organischer Theil derselben erweist, so ist doch Schleiermacher weit entfernt, das Recht der Persönlichkeit als Individualität zu leugnen. Vielmehr ist dieß wiederum einer seiner glänzendsten Vorzüge vor den Bestimmungen aller seiner Vorgänger. Plato und Aristoteles beschränkten das Gemeinbewußtsein auf die enge Sphäre der Staatsgenossenschaft, gleichwohl wollten sie der individuellen Freiheit des Einzelnen dieser immerhin doch nur beschränkten Gemeinschaft gegenüber fast keine Verechtigung beimessen. Die Idee der Persönlichkeit verschwand durchaus hinter der des Staates; sie haben sogar den Lebensbestand des Einzelnen vollständig an den Staat geknüpft und von seinem Verfügen abhängig gemacht. In vollkommenem Gegensatz dazu behauptet Schleiermacher die Verechtigung der Individualität unter jeder Bedingung, ja ihre Nothwendigkeit zur Realisirung des höchsten Gutes. Das Verhältniß des Individuellen zur Gesamtheit und zur Gemeinschaft und die Bedingtheit des einen durch das andre in die Begriffsbestimmung des höchsten Gutes auf's Trefflichste eingefast zu haben, ist Schleiermacher's bleibendes Verdienst ¹⁾. Es ist nun aber wiederum keineswegs Zufall, daß den Alten der Werth der Individualität unbekannt blieb, vielmehr hängt dieß mit der ganzen Entwicklung ihres Volks- und Staatslebens zusammen, ebenso aber ist die Anerkennung der Eigenthümlichkeit der Einzelnen ein Resultat der durch die moderne reli-

¹⁾ J. G. Fichte, Syst. d. Eth. I, 279.

größe und politische Geschichtsentwicklung vermittelten Erkenntniß, darum muß auch hier wieder gesagt werden, daß Schleiermacher den Boden des Alterthums verlassen und sich auf den des modernen Bewußtseins gestellt habe. Von einer bloß unveränderten Herübernahme des Begriffes des höchsten Gutes kann also in keiner Weise die Rede sein, vielmehr ist ersichtlich, wie Schleiermacher in jeder Weise bemüht war, den Begriff tiefer zu begründen, principieller zu gestalten und seine Gränzen weiter auszudehnen ¹⁾, was unter den Neuern vor ihm Niemand unternommen hatte.

Gehen wir nun aber über von der formalen Behandlung zur sachlichen Seite der Schleiermacher'schen Bestimmungen, so wird nicht verkannt werden können, daß Schleiermacher hier der geistigen Sphäre des Alterthums näher steht. Dieß verräth gleich die erste negative Bestimmung, daß nämlich von dem Begriff des Gutes die adjectivische Bedeutung auszuschließen sei, d. h. die Bedeutung, wonach gut der Gegensatz von böß oder übel ist. Schleiermacher behauptet, daß gut in diesem Sinne sich nur auf äußere Verhältnisse beziehe, es sei das in Bezug auf andere Gute, welches wir auch das Nützliche oder Förderliche nennen. Gut und böß sind also für Schleiermacher nur relative Begriffe, er erkennt kein Gutes oder Böses an, das an und für sich und bei sich selbst so wäre vor allen Beziehungen zu andrem. Dem gegenüber muß aber eingewandt werden, daß gut und böß im adjectivischen Sinne keineswegs bloß identische Begriffe für nützlich und unnützlich sind. Vielmehr ist die Grundbedeutung und der Hauptinn der Adjective gut und böß unstreitig der Art, daß dadurch ein auf das Wesen selbst bezügliches, inneres Verhältniß bezeichnet werden soll ²⁾. Das Gute ist allerdings immer

¹⁾ Wider Marheinecke, theol. Moral, S. 133: „Auch Schleiermacher ist in seiner Ethik über die klassische Bestimmung nicht hinausgekommen“.

²⁾ Auch Bayle und Leibniz erklären sich dafür, daß es in der Natur der Dinge selbst ein Gutes und Böses giebt. Ja so sehr halten sie diesen Unterschied für in der Natur der Dinge begründet, daß sie eines Dinges Gutsein oder Bösesein nicht bloß vor und außer alle Beziehung desselben zu andern Dingen — setzen, sondern das Gute und Böse in den Dingen selbst vom göttlichen Willen unabhängig und jedem göttlichen Gebote vorausgehend erklären. Vgl. Leibniz Theodicea, Ausgabe von Erdmann S. 590, 569, §. 183: „Eine Menge der ernstesten Autoren erklären sich dafür, daß es jedem göttlichen Gebot vorausgehend und unabhängig von einem solchen in der Natur der Dinge selbst ein Gutes und ein Böses giebt.“ Dieß sind die Worte Bayles, die Leibniz zustimmend sich aneignet; letzterer sagt sogar, daß die Ursache des Uebels in der idealen Natur der Dinge begründet sei. Am ang. Orte S. 561. §. 184.

auch ein nach außen hin nützlich und Förderliches, aber dieß ist nur die Folge, die Wirkung des Gutbeschaffenseins nicht das Gutsein selbst. Nach Schleiermacher wäre das Maß des Nützlichen der einzige Grund, warum einem Ding das Prädicativ (Adjectiv) gut oder böse zugetheilt würde; aber ein Ding ist nicht gut, weil es nützlich ist, sondern es ist nützlich, weil es gut ist; das Gutsein hat aber einen andern Grund. Letzteres ist eine innere „Eigenschaft“, ein innerer habitus des Wesens eines Dinges. Wäre gut nur gleich nützlich, so würde sich das Gute nur an den Dingen als ihr accidentielles Attribut finden, nicht das Ding selbst wäre gut. Wohl brauchen wir diese Begriffe oft in dem abgeschwächten Sinne, in welchem sie nur relative Verhältnisse ausdrücken, so daß von einem und demselben Ding bald das Gutsein bald das Bösesein je nach seiner Beziehung auf andre Dinge ausgesagt werden kann. Aber es giebt Dinge, auf die nicht beide Begriffe gut und böse bezogen werden können, sondern je nur einer, so daß der Begriff des Dinges selbst je das andre dieser Attribute von sich ausschließt; dieß zeigt an, daß gut und böse auch einen prägnanten Sinn haben, wo sie keine relativen, sondern essentielle Verhältnisse und Zustände ausdrücken; und eben dieser prägnante Sinn ist der eigentliche ethische Sinn dieser Worte: gut und böse bezeichnen nicht bloß die äußere Eigenschaft eines Dinges, sondern das innere *ἦθος* seines Wesens ¹⁾. Denen, welche gut und böse nur für relative Begriffe ansehen, wodurch nur Verhältnisse nicht das Wesen eines Dinges prädicirt würden, ist vorzuhalten, ob nicht wenigstens, wenn von Gott das Prädicativ gut ausgesagt wird, hiemit das Wesen Gottes solle bezeichnet werden; ob Gott etwa auch gut und böse genannt werden könne, je nachdem er andern Wesen nützlich und förderlich sei oder nicht. Gott ist gut, soll gewiß nicht bloß heißen: Gott verhalte sich gegen alle Wesen gut, nützlich, förderlich; denn dieß ist nicht einmal richtig: Gott läßt auch Uebles über viele Wesen kommen; sondern Gott ist gut heißt: Gott ist innerlich, wesentlich gut, das *ἦθος* Gottes soll damit gekennzeichnet werden. Also giebt es mindestens einen Fall, wo das Adjectiv gut prägnant ethischen Sinn hat.

Doch man könnte einwenden, diesen auf's Wesen des Dinges bezüglichen Sinn von gut und böse leugne Schleiermacher nicht, er schließe ihn nur vom Gebiet des höchsten Gutes aus und verweise

¹⁾ Passow sub v. *ἦθος*: das innere Wesen, die sittliche Beschaffenheit.

ihn in's Gebiet der Tugend; da kenne er auch einen guten Gemüths-
zustand, also ein inneres Gute an, allein mit um so größerem Recht
wird gefragt, warum denn Schleiermacher diesen Ursinn des Wortes
da abweist, wo er von dem, was das Gute κατ' ἔξοχην ist, redet?

Sollte man da den eigentlichen ethischen Sinn des Wortes
ausschließen dürfen? Oder könnte gut in diesem Sinne nur von Per-
sonen ausgesagt werden? Sind denn nicht auch unpersönliche Dinge
denkbar, die nicht bloß äußerlich in Bezug auf etwas Andres gut
d. h. nützlich sind, sondern die innerlich an und in sich selbst gut
sind? ¹⁾ Muß nicht das höchste Gut, sei es nun Person oder Sache,
etwas sein, das auch ethisch d. h. innerlich, an und für sich
selbst gut ist und das Böse innerlich von sich ausschließt, weil es
sonst eben nicht das Gute κατ' ἔξοχην wäre? Das höchste Gut kann
nur das sein, dem das Prädicat gut im absolut ethischen Sinne zu-
kommt. Daß aber die Adjectiva gut und böse sich nicht bloß auf
äußere Verhältnisse beziehen, sondern nach ihrem ursprünglichen und
hauptsächlichen Sinne das innere Wesen (ἡθός) der Dinge bezeich-
nen, kann aber Schleiermacher nicht anerkennen, weil nach ihm gut
und böse überhaupt in keinem eigentlichen Gegensatze stehen. Sein
ganzes System führt ihn zur Leugnung eines principiellen, objectiven
Unterschiedes von gut oder böse ²⁾. Böse ist für ihn nur das noch
nicht Gute und gut ist ihm das nicht mehr Böse; böse ist ihm ein
Mangel, noch nicht Entwickeltsein des Guten. Das Böse ist nur ein
Durchgangspunct, der in's Gute aufgehoben wird, nur vorüberge-

¹⁾ Ein solches unpersönliches Ding, dem z. B. das Bewußtsein der Völker
inneres, wesentliches Gutsein zuschreibt, ist das Licht. Das Licht kann gut nicht
bloß darum genannt sein, weil es nützlich und förderlich für anderes ist, denn
dieß ist in gewisser Hinsicht und unter Umständen auch die Finsterniß. Alle
Völker jedoch identificiren in häufig unbewußtem Sprachgebrauch das Licht mit
dem Guten und die Finsterniß mit dem Bösen. Alle zu einer höheren Stufe
ethischen Lebens gekommenen Völker verehren das Licht als innerlich, wesentlich,
principiell gut, wie ihnen die Finsterniß innerlich, wesentlich, principiell böse
erscheint; z. B. Jes. 45, 7. wird Licht und Frieden, Finsterniß und Uebel in
Parallele gesetzt. Ebenso glauben viele Völker sich im Besiz von Mitteln, um
die Dinge innerlich gut zu machen, denn dieß ist offenbar der Sinn des Segnens
und Weihens.

²⁾ III, 5, §. 91: „Der Gegensatz zwischen böse und gut kann nichts Andre
ausdrücken als den positiven und den negativen Factor in dem Proceß der wer-
denden Einigung (von Vernunft und Natur).“ „Das Böse ist an sich nichts
und kommt nur zum Vorschein mit dem Guten zugleich, inwiefern dieses als ein
werdendes gesetzt wird,“ vgl. §. 287. (d.)

hende subjective Erscheinung. Weil ihm aber so gut und böse nur relativ zu verstehende Ausdrücke für die verschiedenen Momente eines und desselben Processes sind, so kennt er denn auch gut und böse nur im Sinne von nützlich und unnützlich, was allerdings für die Begriffsbestimmung des höchsten Gutes ohne Bedeutung ist. Damit aber, daß er den eminent ethischen Sinn des Wortes gut, wornach es der wesentliche und objective Gegensatz von böse ist, verkennt und von seiner Begriffsbestimmung des höchsten Gutes ausschließt, ja sogar geradezu erklärt, der Gegensatz von böse und gut falle außerhalb der Ethik, damit eben nimmt er jener Idee gerade ihren eigentlichen ethischen Gehalt. Denn was ist das für ein höchstes Gut, dem gerade das Beste, was man von ihm sagen könnte, nämlich daß es auch „gut“ (oppos. von böse) sei, fehlt? Schleiermacher geht soweit zu sagen ¹⁾, böse sei überhaupt kein in die Ethik gehöriger Begriff und gut finde nur ohne Gegensatz seinen Platz in der Ethik. Eine sonderliche Ethik, in welcher von solch eminent und speciell ethischen Begriffen keine Rede sein soll ²⁾.

Schleiermacher versteht eben unter ethisch auch etwas ganz anderes, als dieß Wort sowohl nach seinem etymologischen Ursprung wie nach dem traditionellen und conventionellen, wissenschaftlichen Sprachgebrauch besagt. *ἠθος* heißt die innere Beschaffenheit eines Dinges im Verhältniß zu gut und böse; und Ethik wurde zu allen Zeiten die Wissenschaft genannt, welche die innere, auf gut und böse bezügliche Beschaffenheit der Wesen betrachtet. Schleiermacher dagegen versteht unter *ἠθος* „nichts Andres als eine bestimmte über einen gewissen Umfang verbreitete Vernunftkraft, aus welcher bestimmte Erscheinungen hervorgehen“ ³⁾. Es liegt am Tage, daß hier dem Worte *ἠθος* auf's willkürlichste eine ganz andre, fremdartige Bedeu-

¹⁾ Diese Ausschließung des Begriffes „gut“ aus der Ethik ist um so auffallender, da selbst Nationalöconomen das Bestreben zeigen, um ihre Wissenschaft in Zusammenhang mit der Ethik zu setzen, die öconomischen Güter unter dem Gesichtspunct von „gut und böse zu betrachten. Vgl. Roscher, Syst. der Volkswirtschaft, I, S. 2: „Der Zusatz „wahr“ scheidet nicht allein dasjenige, was nur unvernünftige und unsittliche Bedürfnisse befriedigen könnte, vom Reiche der Güter aus, sondern vindicirt auch gleich den Grundbegriff der ganzen Volkswirtschaftslehre als einen Gegenstand ebensowohl ethischer wie psychologischer Untersuchung.“ — ²⁾ III, 5, §. 91. Erläuterung.

³⁾ III, 5, §. 60, Erläuterung. — Deshalb sagt F. H. Fichte I, 303, mit Recht, daß sich Schleiermacher'n der eigentliche Begriff des Ethischen verbunkelt habe.

tung untergeschoben wird, als das Wort sowohl seinem Ursprung als seinem Sprachgebrauch nach haben kann; und es ist sehr fraglich, ob es zu rechtfertigen ist, wenn einem Wort eine solche Deutung gegeben wird, welche mit der ursprünglichen Bedeutung desselben nicht nur durchaus nicht mehr zusammenhängt, sondern wodurch sogar der ursprüngliche Sinn geradezu ausgeschlossen wird. So verfährt aber hier Schleiermacher, der ursprüngliche Sinn von *ἡθός* ist „die Bezeichnung des Verhältnisses zu gut und böse“; gerade diese Bedeutung schließt er aber aus seiner Begriffsbestimmung des Ethischen aus ¹⁾. Ihm ist ethisches Handeln nur das Handeln der Vernunftskraft in und auf die Natur; und ethisches Gut ist ihm die durch solch Handeln in die Vernunft aufgenommene, von ihr durchdrungene Natur, also Alles, was durch vernünftiges Handeln zu einem vernünftigen Zwecke hervorgebracht wird. Damit ist aber der ursprüngliche, eigentliche Sinn des Wortes ethisch durchaus verflüchtigt, und wenn Schleiermacher selbst gesteht, gut in diesem seinem, willkürlicher Weise ethisch genannten, Sinne berühre sich am nächsten mit dem bloß öconomischen Gebrauche des Wortes, nach welchem nur die aus menschlicher Thätigkeit hervorgegangenen Naturdinge „Güter“ heißen, so müssen wir vielmehr sagen, beide sind identisch und Schleiermacher selbst weiß keinen specifischen Unterschied aufzustellen zwischen dem öconomischen Gut und dem, was er ethisches Gut zu nennen beliebt. Schleiermacher's Ethik ist im Grunde nicht bloß Physik, wie er sagt, sondern sie ist sogar nur eine Art höherer universeller Deconomie (wir würden sagen, sie sei im Grunde nur höhere Nationalöconomie, wenn man diesen Begriff auf die Thätigkeit der Menschheit als Ganzen und nicht bloß auf die der einzelnen

¹⁾ Hiemit durchschneidet Schleiermacher recht eigentlich das Band, welches seine Ethik mit der seiner Vorgänger Kant und Fichte verbindet. Für Kant liegt der eigentliche Nerv des Sittlichen in der „Gesinnung;“ die ist es, welche eine Handlung zur sittlichen macht, wie er ausdrücklich und ausführlich in seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten auseinandersetzt. „Dem guten Willen“ legt er allein absoluten Werth in der Ethik bei. „Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt, oder ausrichtet; nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesezten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich, gut“, S. 3. Um diesen Grundbegriff gruppiren sich alle andern Begriffe der Kant'schen Ethik. Hätte Kant das Ethische seinem Wesen nach also bestimmt, so wären der kategorische Imperativ der Pflicht und die Autonomie der gesetzgebenden Vernunft ohne Sinn und Verstand. Diese Grundbestimmung des Ethischen verläßt nun aber Schleiermacher, negligirt sie beinahe ganz, ver-

Nationen beziehen konnte ¹⁾. Dieß zu beweisen fällt nicht schwer. Vergleichen wir nur, was Schleiermacher als sittliche Aufgabe und sittliches Gut hinstellt und was der Nationalöconom für das öconomische Handeln als Zweck und Gut aufstellt. Schleiermacher nennt Gut das durch vernünftiges Handeln erzielte Ineinander von Vernunft und Natur, die Natur, die vollkommenes Organ und Symbol der Vernunft geworden ist. Der Nationalöconom sagt ganz ebenso: „Gut ist das dem Zweck der Persönlichkeit (Vernunft) dienstbar gemachte Sein; Gut ist jedes Mittel der Befriedigung sinnlich-geistiger Lebenszwecke des Menschen“ ²⁾. Ferner: „Sachen, Aeußerungen, Kräfte, Stoffe, insofern sie durch persönliche (d. i. vernünftige) Thätigkeitsäußerung (Arbeit) für die sinnlichen und auf ihrer Grundlage für die geistigen Lebenszwecke dienstbar gemacht (producirt) und dafür wirklich verwendet (consumirt) werden, heißen Güter“. ³⁾ Wenn nach Schleiermacher der sittliche Proceß wesentlich ein Aufnehmen der Natur in die Vernunft, ein Durchdringen der Natur mit Vernunft, ein Vergeistigen der Natur ist, so fragen wir, ob dieß etwas Andres ist, als wenn der Nation alöconom vom öconomischen Verbrauch sagt: „Im Verbrauch findet gleichsam eine Transsubstantiation des Gutes, eine Erhebung desselben in das Wesen und in die Theilnahme am menschlich-persönlichen (d. h. doch wohl vernünftigen) Leben statt“. ⁴⁾ Aus dem Allem geht hervor, daß für Schleiermacher das ethische Handeln keine qualitativ verschiedene, höhere Art des Handelns, sondern nur ein quantitativ verschiedenes, weiterreichendes ist, als das öconomische. ⁵⁾

läßt damit den Boden der Kant-Fichte'schen Ethik und, indem er eine ganz neue Definition des Ethischen als solchen aufstellt, leitet er die Ethik in ganz andre Bahnen. Indem nun alle Nachfolger Schleiermacher's nicht mehr der alten Kant'schen, sondern der neuen Schleiermacher'schen Bestimmung des „Ethischen“ folgten, ist unzweifelhaft, daß Schleiermacher der Begründer der modernen Ethik ist. Die moderne Ethik hat ganz und gar die Bahnen Kant's und Fichte's verlassen. Eine Ausnahme davon macht nur der ganz außer der Entwicklung stehende Herbart und seine Schule.

¹⁾ Genauer konnte Schleiermacher's System der philosophischen Ethik betrachtet werden als eine Philosophie der theoretischen Weltökonomik, welche als practische Wissenschaft von den Nationalöconomien sowohl für unnöthig als für unmöglich gehalten wird; vgl. Roscher, Syst. d. Volksw. I, S. 29.

²⁾ Stein, Lehrbuch der Nationalökonomie I. — ³⁾ Schäßle, die Nationalökonomie 1861. S. 30. — ⁴⁾ Schäßle, a. a. O. S. 35.

⁵⁾ Indem Schleiermacher den Begriff der Ethik so enge und niedrig faßt,

Dies wird aber völlig klar aus seiner Eintheilung des sittlichen Handelns. Alles sittliche Handeln nämlich, das sich nicht auf's Bewußtsein bezieht (nicht Symbolisiren der Vernunft in der Natur d. h. denken, sprechen, erkennen u. s. w. ist), bewegt sich in den vier gleichstehenden Gebieten der Gymnastik, Mechanik, Agricultur und Sammlung! Nach diesen Bestimmungen würde aber nun z. B. der, welcher „alle in der menschlichen Natur angelegten Sinnesvermögen und Talente“ am meisten ausbildete, durch eben dieses Ausbilden an sich schon die sittlichste Handlung begehen oder der, welcher „die anorganische Natur am besten zum Werkzeug des Sinnes und Talentess“ macht, also der in Schleiermacher's Sinne beste Mechaniker und da „die Mechanik auch die Chemie in sich schließt¹⁾, der beste Chemiker würde von Berufswegen die besten sittlichen Handlungen vollbringen! Ebenso verhält es sich bei der symbolisirenden, erkennen den Thätigkeit; je größer die Erkenntniß und Wissenschaft des Gelehrten, je genialer und geschickter der Künstler, um so vollkommener wäre ihr sittliches Handeln! Und so meinte es Schleiermacher in der That, denn nachdem er den wahren Begriff des Ethischen, nämlich seine Beziehung auf gut und böß, ausgeschlossen hat, bleibt ihm allerdings nichts übrig als diese niedrige und zugleich schiefe Auffassung des Ethischen. So begreift sich denn auch, warum die Ethik nur Fortsetzung, Weiterführung der Physik ist und warum Ethik ihm nie besser als Physik ist, nämlich weil keine Ethik, sowenig wie seine Physik, in den Bereich von gut und böß, in den Bereich des eigentlich Sittlichen und wahrhaft Ethischen fällt²⁾.

Da die Idee des höchsten Gutes auf's engste zusammenhängt mit dem Begriff der sittlichen Aufgabe, indem das höchste Gut der Inbegriff der durch das sittliche Handeln producirten Güter ist, so ist noch näher auf den Begriff des sittlichen Handelns und seiner Aufgabe einzugehen. Nach Schleiermacher ist Ethik das Handeln der

daß sie im Grund sich nicht über das Gebiet der Deconomie erhebt, verfällt er in den entgegengesetzten Fehler, dessen sich manche Nationalöconomen schuldig machen, welche wie z. B. Storch Wissen, Sittlichkeit, Religion u. s. w. als Theile der Nationalöconomie in besondern Abschnitten behandeln: Handbuch über von Rau, II. S. 337 ff.

¹⁾ III, 5. §. 205. und §. 206, Erläuterung. — ²⁾ Deshalb sagt auch F. H. Richte II, 5.: „Indem Schleiermacher Alles Handeln der Vernunft auf die Natur schon als ethisches faßte, vermischte er damit die scharfbestimmte Gränze dieses Begriffs zum Unbestimmten und ihm selber Ungewissen“.

Bernunft. Das Handeln der Vernunft aber bringt hervor Einheit von Vernunft und Natur, welche ohne dieses Handeln nicht wäre, und da ihm also ein Leiden der Natur entspricht, so ist es ein Handeln der Vernunft auf die Natur ¹⁾. Daß in dieser Bestimmung etwas Unrichtiges liege, deutet schon der sprachlich unrichtige und gezwungene Ausdruck: handeln auf etwas an. Denn Handeln, womit die deutsche Sprache das sittliche Thun bezeichnet, ist ein absolut intransitives, objectloses Zeitwort; dadurch weist schon der deutsche Sprachgenius darauf hin, daß für das Sittliche des Handelns nichts verschlägt, an welchem Object die Thätigkeit sich vollzieht. Das Thun wird nicht sittliches durch das Object, worauf es sich richtet; dieß ist aber bei Schleiermacher der Fall, denn ihm wird das Thun des vernünftigen Menschen oder der menschlichen Vernunft sittliches Handeln eben dadurch, daß es sich auf die Natur richtet, deßhalb ist nun Schleiermacher genöthigt, dem Wort Handeln ganz sprachwidrig ein Object zu geben; es zeigt sich auch hier, daß Schleiermacher um dem Worte seinen bestimmten Sinn und Begriff unterlegen zu können, nicht bloß den ursprünglichen Sinn des Wortes verändern, sondern auch noch eine sprachlich unstatthafte Wendung (handeln auf etwas) erfinden muß. Freilich damit, daß in der Folge die Schleiermacher'sche Definition der Ethik beibehalten wurde, hat sich auch der unrichtige Sprachgebrauch so in der Wissenschaft fortgeerbt, daß das Sprachwidrige desselben kaum mehr gefühlt zu werden scheint. Das Thun also, das auf die Natur bezogen wird, wird durch dieß Object nicht zum sittlichen Thun; das Thun in seiner Beziehung auf die Natur als Object ist nur Schaffen (*ποιεῖν*) oder aber Schauen (*θεωρεῖν*) je nach der Art dieser Beziehung. Dagegen das Thun in seiner Beziehung auf das thurende Subject selbst ist Handeln (*πράττειν*, gerere) und eben in dem guten und bösen Verhältniß, das durch die wechselseitige Beziehung zwischen dem Handelnden und seinem Handeln für beide gesetzt ist, besteht das Sittliche, Ethische des Handelns ²⁾. Bei dieser Begriffsbestimmung des sittlichen Thuns bleibt auch allein diesem die gehörige, ungemessene

¹⁾ III, 5. §. 77—§. 80.

²⁾ Vgl. des Verfassers: Aphorismen über das Gewissen als Quelle des Gottesbewußtseins; in den Jahrbüchern für deutsche Theol. Bd. XI, 1866 S. 489. und 490.; ebenso S. 496.: „Das Thun wird zum Handeln d. h. zum sittlichen Thun, wenn es unter dem Gesichtspunct seines Verhältnisses zur Sitte dem real gewordenen Guten) gebracht wird“.

Freiheit der Richtung, die es nehmen will. Bei der richtigen Definition bleibt das Object, woran das Handeln sich vollzieht, uneingeschränkt, wogegen Schleiermacher das sittliche Thun einschränkt in die zu enge Gränze der Wirksamkeit der Vernunft auf die Natur, als ob die Wirksamkeit der Vernunft auf die Vernunft, auf den Geist selbst, sei es der eigne oder der eines andern, entweder unmöglich sei, oder nicht in die Sphäre des sittlichen Thuns gehöre. Oder giebt es vielleicht wirklich kein Wirken der Vernunft auf die Vernunft selbst? Freilich so meint es Schleiermacher doch wieder nicht; er hat das, was unter dieser Wirksamkeit begriffen werden kann, z. B. Pädagogik, keineswegs aus der Ethik ausgeschlossen, allein zu dem Zweck muß er wieder den Begriff Natur bis in's geistige Gebiet ausdehnen und so nennt er nur das thätige, erkennende, wissende Princip, Vernunft, dagegen die Vernunft, sofern sie Wirkungen aufnimmt, die leidende Vernunft, rechnet er zur Natur, wie er umgekehrt auch die Natur Vernunft nennen muß, sobald sie Ideen und Zwecke in sich tragend und vorstellend gedacht wird ¹⁾. Somit sind also auch die Begriffe „Vernunft“ und „Natur“ alterirt und erhalten einen neuen vom allgemeinen und wissenschaftlichen Sprachgebrauch differirenden Sinn, der nur für sein System speciell erfunden ist und dem somit nur ganz subjective Gültigkeit zukommen kann. Schleiermacher muß aber nothwendiger Weise das Sittliche des Handelns in das Verhältniß der Thätigkeit zu ihrem Objecte setzen, er kann nicht das eigentlich Sittliche des Handelns anerkennen im Wechselverhältniß des thuernden Subjects zu seinem Thun, da das handelnde Subject, wie Schleiermacher es bestimmt, allerdings unfähig ist, ein wahrhaft Sittliches, d. h. auf gut und böse bezügliches, zu constituiren.

Das Subject alles ethischen Thuns ist nach Schleiermacher nämlich die Vernunft, d. h. die allwaltende nach Gesetzen und Zwecken wirkende Kraft, die im Gegensatz zu dem Stoff des Materiellen und Physischen, (Schleiermacher nennt es Masse, III, 5 § 100

¹⁾ III, 5. §. 47.: „Selbst das Wissen als Gewußtes, also dinglich angesehen wird Natur. Die Vernunft muß gleich wieder als Natur gedacht werden, wenn sie Gegenstand sein und gewußt werden soll“. Das Ungewohnte dieser Unterscheidung sucht Schleiermacher selbst zu entschuldigen mit der „allgemeinen ebenso lächerlichen wie heilsamen Sprachverwirrung“ der wissenschaftlichen Ausdrücke! — Ueber das Schwankende und Unklare dieser Unterscheidung vgl. die eingehende Kritik F. Fichte's I. 294 — 298.

und § 101) indem sie wirkt, Geist genannt wird. Diese Kraft ist es, die sich stufenweise immer vollkommener, in den Tausenden von Gestalten der Natur incorporirt und dadurch ihr Sein und Wesen entfaltet und offenbart, bis sie endlich den Höhepunct erreicht, wo sie Wesen auszubilden vermag, in denen sie mit Bewußtsein gegenwärtig ist, in denen sie sich vereinzelt, personificirt und durch die sie mit Bewußtsein wirken und sich selbst erkennen kann. Aber weil in allen diesen Personwesen die allgemeine Vernunft nur individuell gesetzt ist, kommt sie in keinem Einzelnen ¹⁾ zur vollendeten Erscheinung, sondern nur die Gesamtheit derselben, deren einzelne Glieder sich ergänzen, bildet die bewußte Erscheinung und Darstellung der Vernunft selbst und wiederum diese nur im Verein mit der unbewußt wirkenden Erscheinung der Vernunft, bilden zusammen die Darstellung der gesammten Vernunftkraft. Das menschliche Geschlecht betrachtet Schleiermacher nicht als eine Gesamtheit vernünftiger Wesen überhaupt, sondern als die in dieser Organisation und unter den Bedingungen dieses Weltkörpers lebende Vernunft ²⁾. So sind es denn eigentlich nicht die Menschen, die Persönlichkeiten, die Einzelwesen, welche handeln, sondern die Vernunft ist es, welche durch sie handelt. Die Person ist für Schleiermacher nur der Ort, wo die Vernunft handelt; weshalb er wiederum der Person keinen selbständigen Werth für sich und an sich zuschreibt, sondern sie nur als individualisirten „Vernunftpunct“ bezeichnen kann ³⁾. Schleiermacher redet darum nie von der sittlich handelnden Menschheit und sittlich handelnden Menschen, sondern nur von dem Handeln der Vernunft in der Menschheit und in den Menschen. Wie sehr Schleiermacher auch die Bedeutung der Individualität und des individuellen Handelns im Verhältniß zur Gesamtheit der Menschen hervorhebt und begründet, so muß doch bemerkt werden, daß ihm keineswegs der Mensch und die Menschheit als solche Werth hat, sondern nur weil ihm der Mensch und die Menschheit ein Moment, eine Darstellung und Form der Vernunft ist. Alles sittliche Handeln kommt auf Rechnung der Vernunft und nicht auf die des Menschen als solchen. Es gehört nicht hierher nachzuweisen, welcher philosophischen Anschauung und welchem System dieser Begriff der Vernunft entnommen ist ⁴⁾, wohl aber muß

¹⁾ Darum erklärt Schleiermacher III, 2, 463. als bloße Fiction, daß es einen Einzelnen geben könne, welchem die ganze sittliche Aufgabe zu lösen obliege.
— ²⁾ III, 2, 471. — ³⁾ III, 5. §. 157.

⁴⁾ Schleiermacher's Begriff der Vernunft, wornach sie nicht ein persönliches

darauf hingewiesen werden, daß wenn die Vernunft selbst als solche zum Subject der Ethik gemacht wird, wie Schleiermacher unzweifelhaft thut, und wenn die Menschen als Gesamtheit und Einzelne nur der Ort und die Punkte sind, wo und in und durch welche die Vernunft wirkt und handelt, daß dann die einfache logische Consequenz verlangt, daß auch die Tugenden und Pflichten der Vernunft selbst als handelndem Subject beigelegt werden müßten. Es ist durchaus inconsequent in der Güterlehre als eigentliches handelndes Subject die Vernunft aufzustellen und dann in der Tugendlehre und der Pflichtenlehre von der Vernunft als solcher zu abstrahiren und diesen nur den Menschen, die Person selbst zum Subject zu geben ¹⁾. Der Vernunft selbst Tugenden und Pflichten zuzuschreiben, wäre freilich ganz unsinnig, da es allerdings keine gute oder böse Vernunft giebt, aber dann sollte auch nicht verkannt werden, daß der Tugendhaftgefinnte und der Pflichtmäßighandelnde überhaupt und immer das Subject der Ethik ist, dem das Sittliche zukommt, und nicht eine Ver-

an und für sich bewußtes Wesen, nicht „Gott“ ist, sondern nur unpersönliche, aber allwaltende nach Gesetzen und Zwecken wirkende Kraft,“ durch deren Walten und Wirken die Natur zu einer „ethisch“ bestimmten gemacht wird, hat ohne Zweifel seinen Ursprung in der Fichte'schen Anschauung, der Gott als die moralische Weltordnung bestimmte, worunter er auch keine Persönlichkeit, aber ebensovienig ein todtes Abstractum, sondern die sich in der Welt ewig verwirklichende Idee des Guten verstand. Die in diesem Sinne verstandene Weltordnung belegt Fichte in ungehöriger Weise mit dem Namen „Gott“, während Schleiermacher um das Persönliche, das mit dem Begriff Gott verbunden zu werden pflegt, fern zu halten, diese Kraft der moralischen Weltordnung „Vernunft“ nennt; beides sind nur verschiedene Namen; beide meinen dieselbe Sache.

¹⁾ Schleiermacher glaubt über diesen innern Widerspruch hinwegkommen zu können, indem er III, 5. §. 292. sagt: „der Gegenstand der Tugendlehre ist unmittelbar nicht die Totalität der Vernunft gegenüber der Totalität der Natur, sondern die Vernunft in dem einzelnen Menschen.“ Aber war denn in der Güterlehre der Gegenstand, von dem gehandelt wurde, d. h. das Subject immer nur die Totalität der Vernunft? War da nicht auch vielfach von der individuellen Vernunft der Einzelnen die Rede? Hier meint also Schleiermacher offenbar mit dem Wort „Totalität“ etwas ganz Andres als den Gegensatz zum Individuellen, er meint die Vernunft selbst; die war allerdings in der Lehre vom höchsten Gut unmittelbar erstes und einziges Subject; die kann er aber hier nicht mehr als Subject gebrauchen, deßhalb escamotirt er sie unter dem Namen Totalität ganz als Subject hinaus. In der Tugendlehre versteht er nun aber auch unter dem Ausdruck „die Vernunft im einzelnen Menschen“ nicht mehr einen bloßen „Vernunfttrunc“ wie in der Güterlehre, sondern den Menschen selbst, als actives, unmittelbar sittlich handelndes Subject, den er allerdings in seiner Güterlehre nicht brauchen konnte als unmittelbares Subject.

nunft, welche die Menschen gleichsam nur als ihre Puppen und Karven, als Gestalten, unter welchen und in welchen sie handeln könne, gebraucht. Wenn es nun aber so ist, daß 1) das Sittliche des Handelns keineswegs im Handeln der Vernunft auf die Natur besteht; 2) daß das Object des sittlichen Handelns auf eine zu enge Sphäre (Natur) begränzt ist; 3) daß das Subject des sittlichen Handelns gleichfalls in sich selbst widersprechender Weise bestimmt ist; — so folgt daraus: daß auch das höchste Gut nicht aus dem Handeln der Vernunft auf die Natur entstehen kann, daß es also keineswegs das Product dieses Handelns ist, sondern einen andern Ursprung und andere Entstehungsweise haben muß; es folgt aber ferner daraus, daß überhaupt der Begriff des höchsten Gutes ein anderer sein muß, zu dem man nur kommen kann dadurch, daß das sittliche Handeln auf andre Weise bestimmt wird.

Indem aber Schleiermacher die Ethik als Naturwerden der Vernunft und Vernünftigkeit der Natur bestimmt, wobei er unter „Natur“ diese jetzt bestehende Natur meint, wie sie die Einheit des in materiellen Formen sich immer reproducirenden dinglichen Seins ist, so hat er damit das höchste Gut auch ganz und gar in die Schranken dieser irdischen Zeitlichkeit gebannt. Eine ewige Natur kennt Schleiermacher nur in dem Sinn einer endlos sich fort und immer höher entwickelnden Zeiträumlichkeit. Dagegen der Begriff einer Natur, die von den „massenhaften“ Formen und dadurch auch von dem Unbestand ihrer Gebilde erlöst ist, die dem Wechsel des Entstehens und Vergehens entnommen ist, indem nämlich das „Werden“ nicht durch die Negation des bestehenden bedingt ist, sondern in der immer volleren Position desselben besteht — eine solche Natur und deren Verhältniß zur jetzigen empirischen Natur zu erfassen — darauf sind die wissenschaftlichen Principien Schleiermacher's nicht eingerichtet. Und doch müssen nothwendiger Weise solche Principien gefunden und aufgestellt werden, wenn der Idee eines höchsten Gutes volle Genüge geschehen soll, d. h. wenn diese Idee in ihrer absoluten Idealität soll gedacht und erkannt werden können. Denn das, was nie zum bleibenden Bestand und somit zum Genuß seiner selbst oder, um es mit orientalischer aber sehr zutreffender Redeweise auszudrücken, was nie „zu seiner Ruhe“ kommt, sondern immer wieder dem Sein entfällt, werdend in's Nichtsein zurücksinkt, kann wohl ein Gut sein, aber es ist nicht das höchste Gut. Ist das höchste Gut in seiner realen Existenz nur als eine Mannigfaltigkeit von Einzelwesen zu denken, so müssen dieselben auch wahrhaft seiend sein und solange sie nie „sind“,

sondern immer nur werden, um wieder zu vergehen, solange können sie das höchste Gut nicht darstellen, sondern sind höchstens nur Schemata, Bilder, Vorstufen zur wahrhaften Darstellung desselben. Denn damit ist nichts gewonnen, daß die Gattungen im Wechsel der Einzelwesen dauernd bleiben, denn die Gattung ist ja doch wieder nur das Ideelle, Abstracte, das nicht „ist“. Das höchste Gut ist aber solange nicht das höchste denkbare, solange es in irgend einer Art und nach irgend einer Seite hin noch einem Unbestand unterworfen ist, solange sein Dasein und seine Erscheinungsweise noch mit dem „Nichtsein“ zu kämpfen hat und nicht wahrhaft seiend, d. h. ewig ist. Die Seinsweise, wonach die Einzelwesen untergehen, kann keine vollkommene sein, folglich muß die Seinsweise des höchsten Gutes eine höhere, vollendetere sein, weil zum Begriff des höchsten Gutes erforderlich ist, zwar nicht daß es existire, aber wohl, daß, wenn d. h. in dem Falle als es existiren soll, es auch nur in vollendetem, in allen Theilen und in jeder Beziehung unvergänglicher Sinnweise existire. Somit müssen wir sagen, daß die jetzige Natur und die sichtbare Welt, die in dieser unvollkommenen Seinsweise zwischen Werden und Vergehen sich bewegt, überhaupt nicht der Ort sein kann für die reale Darstellung des höchsten Gutes; wir werden, wenn wir doch die Existenz und Realität des höchsten Gutes behaupten wollen, über diese Welt hinaus gewiesen. Wenn das höchste Gut überhaupt nicht bloß in der Idee sein sondern zur realen Existenz kommen soll, so kann es jedenfalls nicht in dieser, unter diesen Bedingungen und Lebens- oder vielmehr Todesgesetzen existirenden Welt zur Erscheinung kommen, sondern nur in einer andern, in welcher diese Bedingungen aufgehoben sind. Damit soll jedoch noch keineswegs entschieden sein, ob eine solche andre Welt und Natur sei oder nicht, sondern wir machen nur für die Existenz des höchsten Gutes geltend, was immer für Gottes Existenz geltend gemacht worden ist; Gott ist seinem Begriffe nach das absolut vollkommene Wesen; ob dasselbe existirt oder nicht, kann allerdings nicht aus dem Begriffe deducirt werden, aber wenn Gott existirt, so folgt aus dem Begriffe des vollkommenen Wesens, daß er auch nur in vollkommener und nicht in unvollkommener Seinsweise existire. Das Sein der Welt ist aber ein unvollkommenes, weil die Einzelwesen der Welt nicht sind, sondern werden und vergehen, folglich ist das Sein der Welt nicht das Sein Gottes. Ganz ebenso muß auch gesagt werden, der „Inbegriff der Naturdinge, auch wenn sie Organe und Symbole der Vernunft sind“, ist nicht

und kann nicht sein das existirende höchste Gut; denn wäre es so, so könnte immer über diesem höchsten Gut noch ein höheres, allerhöchstes Gut wenigstens gedacht werden, das der Inbegriff einer Mannigfaltigkeit von Einzelwesen wäre, die nicht immer wieder vergehen, sondern ewiges Leben haben. Wenn man dem entgegnet, es gehöre aber zum Wesen dieses materiellen, physischen, sinnlichen Seins, daß die Einzelercheinungen vergänglich seien, so möchte dieß vielleicht sein, aber dann muß eben bestritten werden, daß überhaupt das höchste Gut sich realisiren, d. h. sinnlich und physisch existiren könne, wie wir auch bestreiten müssen, daß Gott ist, wenn es keine andre, reale, in sinnlich wahrnehmbaren Formen bestehende mehr geben könnte, außer dieser irdischen, vergänglichen Welt. Ehe wir auf Kosten der Idee selbst ihre Existenz behaupten, würden wir uns begnügen, die Existenz in Zweifel zu lassen, um nur die Idee in der Hoheit ihres reinen Wesens und in der Majestät ihrer absoluten Vollkommenheit zu belassen. Die reale Existenz des höchsten Gutes, die nur erkaufte werden kann mit Darangabe eines Theils seines vollkommenen Wesens, ist eine durchaus werthlose, denn ein höchstes Gut, das immer nur wird, doch nie aber ist im absoluten Sinn, das ist doch nur ein relatives, nicht das absolut höchste Gut. —

Durch solche Herabziehung und Einschränkung des höchsten Gutes in die Sphäre dieser materiellen, in zeiträumlichem Proceß verlaufenden Welt wird aber das sittliche Leben und Streben der Menschen und der Menschheit in verderblichster Weise verzeitlicht. Denn wenn das höchste Gut nur in dieser irdischen Welt existirt, so verliert dasselbe auch für den Menschen, sobald er diese irdische Welt verläßt, alle Bedeutung und allen Werth. Der Mensch, der zur Versittlichung der Natur d. h. zur Realisirung des höchsten Gutes am meisten beigetragen hat, hat bei seinem Tode so wenig mehr vom höchsten Gut, wie der, der Nichts dazu beitrug. Es ist ein entschiedner Mangel des Schleiermacher'schen Gutes, daß, sofern es doch sittlicher Zweck und Ziel des Menschen und seiner ganzen Lebensthätigkeit ist, er es ganz und gar in das dießseitige Leben setzt; daß er das Erdendasein des Menschen nicht bloß als Weg, Vorstufe, Mittel zum höchsten Gut, sondern zugleich als die einzige Stätte auffaßt, wo das ethische Gut wirklich da ist, indem es immerzu wird und, wo die ethischen Güter zu erreichen und in ihrer Vollendung darzustellen seien. Wenn aber das höchste Gut durchweg in den Schranken der Zeitlichkeit liegt, dann müssen die Güter der Familie, des Staates, der Kirche, der freien Geselligkeit die letzten und höchsten sittlichen Zwecke des mensch-

lichen Daseins sein; der sittliche Lebenszweck ginge vollständig auf in diesen Verhältnissen; Familie, Staat, Kirche wären also um ihrer selbstwillen da und wären nicht nur die Mittel für noch höhere, über dieses Leben hinausreichende sittliche Zwecke, für ein, weil ewiges, darum auch erst in einer „Ewigkeit“ real seiendes Gut des Menschen. Das Ziel des ethischen Processes ist nach Schleiermacher eine versittlichte d. h. vernünftige Welt, und das Endresultat ist ein vernünftiges Weltleben; diese Welt als absolut vernunftdurchdrungen, ist also das höchste Gut, um deswillen der ganze Proceß geschieht, und worauf Alles hinausläuft, und der Mensch hat in dieser Welt und diesem Proceß eigentlich nur die Rolle des bewußten Organisations und Symbolisators, des Darstellers und Vermittlers der vollendeten Welt, nicht er ist also Selbstzweck, sondern die Welt und er ist nur insofern als Zweck mitgesetzt, als er ein Theilchen der Welt ist; sein ethisches Handeln ist gar nicht oder doch nur scheinbar für ihn selbst, sondern nur für die Vernunftwelt. Die Menschen sind, nach Schleiermacher's Ansicht, degradirt zur Rolle des Mohren, der, wenn er seine Aufgabe und Arbeit gethan hat, ohne Dank und ohne Anspruch auch nur auf weitere Existenz vom Schauplatze abtreten muß; denn die Menschen sind ja nur die ihr Geschäft mit Bewußtsein verrichtenden Werkzeuge der Vernunft, deren die Vernunft sich wieder entledigt, sobald jeder derselben sein Stück Arbeit an der Versittlichung der Welt gethan hat. Nach Schleiermacher's ethischer Weltanschauung hat ein sterbender Mensch das höchste Gut im Rücken und nichts mehr vor sich, und insofern ist es nicht unrichtig, das höchste Gut dieser Ethik als ein höchst trostloses zu bezeichnen. Denn fürwahr eine trostlosere Rolle kann dem Menschen nicht zugetheilt werden, als in einer Ethik geschieht, in welcher nicht der Mensch, die Persönlichkeit Subject ist, sondern die „Vernunft“ und wo der Mensch selbst, der Einzelgeist, im Grunde nichts ist und es zu nichts bringt, was dauernd wäre. Denn allerdings geht nach Schleiermacher der Mensch durch den Tod zurück in's „Allgemeine“. In jedem Menschen lebt aber ein tiefes Bewußtsein oder zum mindesten eine lebhafte Ahnung, daß sein Personleben, sein Geist, ewigen Wesens sei, also auch einen ewigen, über dieses Zeit- und Weltleben hinausreichenden, sittlichen Lebenszweck habe und ebenso tief wurzelt in jedem Menschengestalt die sittliche Ueberzeugung, daß er eben am Ende seines Zeitlebens erntet, was er gesät hat, daß er dann je nach seinem Maß Theil erhält am höchsten Gut; deswegen ist es auch eine ebensoweit verbreitete, wie im Selbstbewußtsein tief begründete Ansicht, daß das

höchste Gut in seiner Vollendung erst in „einer andern Welt“ zur wahren Existenz komme. Diese Ahnungen, Meinungen, Ueberzeugungen haben wenigstens Anspruch auf wissenschaftliche Beachtung, solange sie nicht stricte widerlegt und als unvernünftig nachgewiesen sind, solange ihre Unmöglichkeit nicht bewiesen ist, solange bleiben sie Möglichkeiten, welche zu beachten die Wissenschaft nicht umgehen kann; es ist unwissenschaftlich, ein System aufzustellen, welches diese Möglichkeiten einfach ignorirt. Wenn es keine Unmöglichkeit ist, daß das höchste Gut erst in einer solchen Welt real ist, die seinem Wesen und Begriff besser entspricht als die jetzige Welt, wenn dies vielmehr die einzig haltbare Möglichkeit ist, so kann das philosophische System nicht das richtige sein, welches einerseits zwar die Realität des höchsten Gutes behauptet, andererseits aber doch keinen Raum hat für eine höhere, der Realisirung des höchsten Gutes entsprechende Welt. Freilich mag es sehr schwierig sein, die Principien zu finden zur Construction eines solchen Systems, welches zwei Welten, diese niedere und eine höhere, diese diesseitige und eine jenseitige, diese zeitliche und eine ewige, eine materielle und eine intelligible, eine außergöttliche und eine göttliche Welt zu umspannen und zu begreifen vermag, bis dahin lasse man dann aber wenigstens die Existenz und das reale Sein solcher Ideen, wie die des höchsten Gutes eine ist, aus dem Spiel, weil sonst die erhabene und wahrhaft heilige Vollkommenheit dieser Ideen beschädigt und gleichsam entweicht wird. Sowenig gesagt werden kann, ohne den Begriff Gottes als des Absoluten zu beschränken, daß Gott real ist nur in und durch diesen Weltproceß, ebensowenig ist das höchste Gut nur in und durch denselben. Gleichwohl soll damit nicht gesagt sein, daß dieser Weltproceß keinen Bezug habe auf die Realisirung des höchsten Gutes und auf die Selbstdarstellung Gottes, ¹⁾ sondern nur daß beides — Realität des höchsten Gutes und Weltproceß — nicht identisch seien, wie nach Schleiermacher der Fall ist.

Mit dieser Verendlichung des höchsten Gutes hängt aufs engste zusammen die vollständige Entgöttlichung desselben. Während es schon unter den Philosophen des Alterthums fast eine allgemeine Rede gewesen ist, Gott sei das höchste Gut, so jetzt Schleiermacher dagegen das ethische Handeln außer alle Beziehung mit Gott, so daß

¹⁾ Vergl. Fr. v. Baader, S. W. VII. 331: „Es ist der crasseste Unverstand zu meinen, das Erdenleben und das ethische Leben des Menschen stehe in keinem solidären Nexus und ebenso die dem Menschen auferlegte Cultur in keinem solchen mit seinem Cultus.“

auch das höchste Gut kein göttliches, sondern ein schlechthin weltliches ist. Sollte eingewendet werden, Schleiermacher's Ethik sei eben eine philosophische, keine theologische, so wäre dem entgegenzuhalten, daß Gott mindestens so gut wie die Natur ein Factor sein dürfte, mit dem zu rechnen auch für ein philosophisches System der Ethik sich ziemt. Denn solange nicht bewiesen ist, daß Gott nicht ist, solange bleibt die Möglichkeit, nicht bloß daß er ist, sondern daß die Menschen in einem realen, thatsächlichen Verhältniß zu Gott und Gott zu ihnen stehe und daß das sittliche Handeln sich nicht bloß auf die Natur, sondern ganz direct auch auf Gott beziehe, und direct von ihm sittliche Einwirkungen erhalte. Es bleibt also immerhin möglich, daß, wenn Gott ist, auch das höchste Gut nicht ohne ihn und nicht außer ihm zu Stande komme. Für solche Erwägungen ist aber in Schleiermacher's System absolut kein Raum. Er geht unbefehens über die Möglichkeit einer sittlichen Wirksamkeit eines persönlichen, lebendigen Gottes hinweg. Die beiden höchsten Begriffe, zwischen denen sich alles andre bewegt, sind in seiner Ethik: Vernunft und Natur und der Begriff Gott könnte nur hineingebracht werden, wenn man Vernunft und Gott für identisch erklären wollte, was freilich doch wieder nicht ganz nach dem Sinn und Geist Schleiermacher's sein dürfte, und deswegen muß gesagt werden, daß für Gott in Schleiermacher's ethischem System absolut kein Raum ist. Wie er die Begriffe „gut und böse“ aus der Ethik weist, so auch den Begriff „Gott“. Die Religion und die Kirche sind ihm wohl auch ethische Begriffe, aber er verbindet eben wieder mit den Worten Religion und Kirche einen ganz andern Sinn, als der ist, welcher ihnen ursprünglich und eigentlich zukommt. Die Religion ist ihm nur einseitig ein Thun des Menschen, Gefühlsäußerung des Menschen; er redet wohl von Offenbarung, aber sie ist ihm nicht Offenbarung Gottes, sondern Offenbarung des Gefühls, symbolisirende Vernunftthätigkeit. Die Kirche ist ihm nur die Form, in welcher diese sogenannte ethische Thätigkeit zur Darstellung kommt, aber er ist weit entfernt, in ihr die Form zu sehen, in welcher das Verhältniß einer realen Gemeinschaft zwischen dem persönlichen Gott und der Menschheit sich verwirkliche. So erhalten denn Religion und Kirche bloß eine auf dieses Weltleben bezügliche Bedeutung, ihr letzter Zweck ist auch nur ein irdischer.¹⁾ Es muß aber ausdrücklich bemerkt werden, daß diese Ansichten vom höchsten

¹⁾ Grundriß der phil. Sittenlehre, herausgegeben von Twisten S. 166: Die höchste Tendenz der Kirche ist die Bildung eines Kunstschazes.“

Gut nicht nur aus der allgemeinen philosophischen Weltanschauung Schleiermacher's sich ergeben, sondern daß sie speciell die stricte Consequenz seiner Definition des sittlichen Handelns und der sittlichen Aufgabe sind. Schleiermacher selbst ist weit entfernt von der Inconsequenz, deren einige seiner Nachfolger sich schuldig machen, welche, nachdem sie das sittliche Handeln als ein Wirken der Vernunft oder des Geistes auf die Natur oder die Materie und dem ähnlich bestimmt haben, doch dem höchsten Gut oder einer seiner Formen, Religion und Kirche, eine überirdische Bedeutung und einen ewigen Zweck beilegen wollen.

Indem aber Schleiermacher, um das höchste Gut als ein reales, verwirklichtes zu haben, dasselbe und seine Realisirung in die Zeiträumlichkeit dieser Welt verlegt, erreicht er doch nicht seine Absicht, sondern macht es erst recht zu einem nie wirklichen. Wenn wir darum bisher gezeigt haben, wie die Beschränkung des realen höchsten Gutes auf diese zeiträumliche Welt nicht ohne Alterirung des Begriffes des höchsten Gutes geschehen könne, so bleibt uns schließlich noch übrig, nachzuweisen, wie diesem Uebelstand auch dadurch nicht abgeholfen wird, wenn man diesen zeiträumlich verlaufenden Proceß ins Endlose ausdehnt. Schleiermacher glaubt nämlich die Unendlichkeit und Ewigkeit der Idee, die er durch ihre Realisirung im Weltproceß verendlicht und verzeitlicht hat, retten zu können, indem er den Proceß des Naturwerdens der Vernunft und des Vernunftwerdens der Natur endlos und gränzenlos macht, sowohl in Bezug auf Anfang als auch in Bezug auf Dauer und Ende. Allein ein endloser, nie zum Ziel kommender Proceß ist weit entfernt ein ewiger zu sein und Vollkommenes produciren zu können, er kann vielmehr nur ein mangelhaftes, weil stets unfertiges, Product liefern, selbst wenn jedes einzelne Product des Processes ein relativ vollkommneres ist, als das vorhergehende. Endlosigkeit ist kein Vorzug, sondern ein Mangel.¹⁾ Ist der Proceß unendlich, so giebt es auch nie ein Ganzes; das höchste Gut muß aber ein in sich beschlossenes Ganze sein, sonst ist es

¹⁾ Vergl. Schelling S. W. II. 2. S. 43: „Ohne Anfang und ohne Ende sein, ist keine Vollkommenheit, sondern unvollkommen, ist Negation alles Actus, denn wo Actus ist, da ist Anfang, Mittel, Ende. Kein Anfang des Anfangs, kein Ende des Endes, dieß erst ist der positive Begriff des Ewigen und der Ewigkeit, während jene gewöhnliche Formel: *Aeternum est, quod sine et initio caret*, nur der negative Begriff der Ewigkeit ist. Das lateinische Wort *absolutum* bedeutet nichts andres als das Voll — endete, also nicht das, was kein Ende in sich hat, nicht das schlechthin Unendliche, sondern das in sich selbst Geendete und Beschlossene“.

eben das höchste Gut nicht. Denn zum Begriff des höchsten, d. h. des absoluten Gutes gehört, daß es an keine außer ihm seienden Bedingungen geknüpftes, also ein in sich abgeschlossenes (*omnibus numeris absolutum*) sei. Handelt es sich um die Existenz, sei es als Wirklichkeit oder als Verwirklichung, so muß gesagt werden, daß es entweder gar nicht existirt, oder aber in einem absoluten d. h. in sich selbst abgeschlossenen, also zum Bestand und Ziel kommenden Sein existent wird. Wenn wir keinem Werke Werth und Bedeutung beilegen, was immer in Arbeit ist, und doch nie zu Stande d. h. zum feststehenden Ziele, wo die Arbeit stille stehen und das Werk bestehen kann, kommt, sollten wir da etwas als höchstes Gut annehmen können, was immer wird, ohne je zu Stande und Bestande, zum Ziele und zur Vollendung zu kommen? Wir würden es uns nicht gefallen lassen, wenn ein Künstler an unsrem Bilde in alle Ewigkeit fortmalen wollte und zwar noch mit solchen Farben, die sobald sie aufgetragen sind, wieder verblassen und vergehen, wir würden seine Kunst eine schlechte nennen, und das höchste Gut, wenn es eine Wirklichkeit werden soll, sollte in so stümperhafter Weise zur Existenz kommen und ein so jämmerliches Dasein führen, immer nur zu werden und nie zu sein! Das wäre nur möglich, wenn die Idee gleichsam durch blinden Zufall in die Existenz hineingetappt oder von einem bösen Verhängniß hineingestoßen worden wäre und nun sich nicht mehr aus dem endlosen Räuel des Entstehens und Vergehens herauswinden könnte. Wohl ist Schleiermacher auf's tiefste durchdrungen von dem bedeutungsvollen und hohen Gehalt, der dem Weltproceß, dem sittlichen Handeln und Streben der Menschheit zukommt; er möchte ihm das höchste Ziel und den erhabensten Zweck beilegen, die ganze Weltgeschichte wäre ihm ein leeres zweckloses und sinnloses Spiel, wenn sie keinen Bezug hätte zu der höchsten Idee des höchsten Gutes, und darum eben erklärt er die Verwirklichung des höchsten Gutes für identisch mit dem Weltproceß. Aber indem wiederum theils seine ganze Welt- und Geschichtsanschauung ihm diesen Proceß als einen endlosen vorstellt, theils indem er der Unendlichkeit des höchsten Gutes glaubt dadurch gerecht werden zu können, verlegt er gerade am tödtlichsten die Größe dieser Idee, er zerreißt das in sich harmonisch beschlossene Ganze der Idee, in endlos viele auseinandergezerrte Theile, die sich niemals zum vollendeten Ganzen zusammenfinden können.

Fassen wir die Ergebnisse in Kürze zusammen, die aus der kritischen Betrachtung des sachlichen Inhalts der Schleiermacher'schen

Idee hervorgehen, so werden wir nicht umhin können, zugeben zu müssen, daß bei allen Vorzügen der formellen Entwicklung und Darstellung Schleiermacher doch die Idee des höchsten Gutes nicht in ihrer ganzen Fülle und vollendeten Höhe zu erfassen vermochte, denn

1. Er entkleidet die Idee ihres eigentlich ethischen Charac-
ters, indem er die Begriffe gut und böse davon ausschließt;
2. Er beschränkt das höchste Gut, indem er für das sittliche
Handeln als einziges Object die Natur erkennt;
3. Er verendlicht dasselbe, indem er seine Realisirung mit dem
sittlichen Weltproceß identificirt;
4. Er entwerthet dasselbe, indem er es nur als zeitlichen
Lebenszweck des Menschen bestimmt;
5. Er entgöttlicht dasselbe, indem er es außer allen Bezug
zu Gott setzt;
6. Er zerstört dasselbe, indem er ihm die Unvollkommenheit
eines endlosen Werdens zuschreibt.

Es würde jedoch im höchsten Grade unbillig und ungerecht sein, wenn gefordert würde, daß Schleiermacher diese Schwierigkeiten alle hätte überwinden, die Mängel alle hätte vermeiden sollen, denn es ist durchaus unmöglich, daß Einer sich ganz und gar sowohl über das allgemeine als auch über das wissenschaftliche Bewußtsein seiner Zeit hinausstelle; jeder wurzelt mit seinen Gedanken und Anschauungen in seiner Zeit und auch den größten und tiefsten Denkern ist nur vergönnt, aus diesem Bewußtsein heraus durch Hinzufügung neuer Ideen mitzuwirken zur Fortbildung des allgemeinen und des wissenschaftlichen Bewußtseins der Menschheit. Ihre Größe besteht darin, daß sie aus Kindern ihrer Zeit Väter einer neuen Zeit werden. So wurzelt auch Schleiermacher's Denken in der damals besonders durch Fichte und noch mehr durch Schelling ¹⁾ herrschend gewordenen philosophischen Weltanschauung und in dieser liegen die Ursachen, warum Schleiermacher's Bestimmungen des höchsten Gutes mit den

¹⁾ Vergl. Twisten, Grundr. der phil. Eittenlehre, Vorrede S. XXI. „Es ist die Idee des absoluten, mit dem Sein identischen Wissens selbst, wie sie durch Schelling als Grundidee der Speculation geltend gemacht worden war, von welcher ausgehend Schleiermacher, durch ein der früher auch von Schelling angewandter Methode ähnliches, doch zugleich die Selbstständigkeit seines Geistes und seiner wissenschaftlichen Anschauung bewährendes Verfahren, zu derjenigen Grundansicht, des sittlichen Lebens gelangt, worauf seine Ethik gebaut ist, als eines Naturwerdens der Vernunft, oder eines solchen Handelns der Vernunft auf die Natur, durch welches diese ihr vollkommenes Symbol und Organ wird.“

gerügten Mängeln befaßt sind. Aber wahrlich Schleiermacher hat trotzdem Neues und Bedeutendes genug hinzugethan zur wissenschaftlich vollkommeneren Darstellung der Idee des höchsten Gutes, denn ist es nicht schon ein Neues und Großes, den richtigen Ort dieser Idee in dem System einer speculativ wissenschaftlichen Ethik begründet, dieselbe nach Principien entwickelt und in ihrer Ganzheit nach allen ihren Seiten dargestellt zu haben! Mag man mit seinen letzten Principien sich nicht einverstanden finden und darum auch seinen weiteren Deductionen die Zustimmung versagen, oder mag man die Wahrheit seiner Grundansicht bestreiten, indem man den Widerstreit dessen, was sich aus ihrer weitem Entwicklung ergibt, mit den unmittelbaren Aussprüchen des sittlichen Bewußtseins nachweist — ein Kriterium, das, wie Twisten am angeführten Orte sagt, den Vortheil gewährt, daß man dabei den Boden der Ethik selbst nicht zu verlassen braucht — immerhin wird eine jede neue Deduction der Idee des höchsten Gutes, was Klarheit, Schärfe und Großartigkeit der Systematik betrifft, an Schleiermacher's Darstellung ein unvergängliches Vorbild haben, wornach ihr formell wissenschaftlicher Werth wird bemessen werden.¹⁾ —

1) Kaum wird es nöthig sein, zur Ergänzung obiger Ausführungen an dasjenige zu erinnern, was neuere Bearbeitungen der philosophischen und theologischen Ethik zur Kritik oder Correctur der Schleiermacher'schen Fassung der drei ethischen Grundbegriffe, insbesondere seiner Idee des höchsten Gutes beigebracht haben. Nur beispielsweise sei hier verwiesen auf die Einwendungen der Herbartianer Hartenstein, Stümpell, Thilo, Allihn gegen die Behandlung der Ethik als Güterlehre, sowie auf die neuesten Arbeiten auf dem Gebiet der theologischen Sittenlehre von Schmid, Palmer, Buttk, Wendt, Culmann, Wilmar, besonders aber auf Nothe und Martensen und die Besprechungen dieser Werke in unsern Jahrbüchern. Vgl. auch S. Köstlin, Studien über das Sittengesetz Jahrb. Bd. XIII, S. 421.

Anmerk. d. Redaction.

Die Papstwahl von 1059 bis 1130.

Mit besonderer Rücksicht auf:

G. Waiz, über das Dekret des Papstes Nikolaus II. über die Papstwahl (Forschungen zur deutschen Geschichte IV. Band 1864. S. 103 ff.).

W. Giesebrecht, die Gesetzgebung der Römischen Kirche zur Zeit Gregors VII. (Münchener historisches Jahrbuch für 1866. S. 91 ff.).

P. Hinschius, das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland. Erster Band: System des katholischen Kirchenrechts I. Band. 1869. S. 248 ff.

R. Zöpffel, die Papstwahlen und die mit ihnen im nächsten Zusammenhange stehenden Ceremonien in ihrer Entwicklung vom 11. bis zum 14. Jahrhundert. Göttingen 1872. S. 395.

von Dr. Carl Weizsäcker in Tübingen.

Die genannten Abhandlungen und Schriften bilden nur eine kleine Auslese aus den zahlreichen Untersuchungen, welche in neuerer Zeit über das Papstwahldecret von 1059 angestellt worden sind, und in welchen wohl das letzte Wort noch nicht gesprochen ist. Es will auch mit gegenwärtigem nicht gesprochen werden. Die nächste Absicht ist vielmehr, auch einem weiteren theologischen Leserkreise die interessante Frage aus der Geschichte der Papstkirche und des Kirchenrechts ebenso wie des deutschen Kaiserthums, welche darin beschlossen ist, nahe zu legen. Gerade in diesem Augenblicke, wo die große mittelalterliche Gewalt eine krampfhaftige Anstrengung macht, sich mit den alten Ansprüchen zu behaupten, oder vielmehr dieselben in gesteigerter Gestalt zu erneuern, kann alles, was zu dieser Geschichte gehört, wenn es sich auch nur um einen einzelnen enge begrenzten Gegenstand handelt, die Theilnahme nicht bloß der gelehrten, sondern überhaupt der denkenden Zeitgenossen beanspruchen. An tausend Anwendungen auf die Gegenwart, die sich von selbst nahe legen, fehlt es da nirgends. Sind die Verhältnisse noch so abweichend, so ist es doch derselbe Geist, den wir das gleiche Ziel verfolgen sehen, und im Kerne sind es daher immer die gleichen Gegensätze da und dort. Und gerade

in diesem Falle haben wir es mit einer Grundbedingung des großartigen Versuches zu thun, in welchem die Römische Kirche die Welt Herrschaft erstrebt und auch bis auf einen gewissen Grad erlangt hat.

Auf der anderen Seite ist nichts fast so lehrreich für die Erkenntniß der Natur dieser kirchlichen Gewalt als gerade die Geschichte der Papstwahlen. Sie zeigen auf der einen Seite die ganze häusliche Noth der Macht, welche so großes und so kühn erstrebt hat, und in demselben Augenblicke oft der tiefsten Zerkahrenheit ihrer nächsten Organe und der Umgebung derselben erliegen zu müssen schienen. Aber sie zeigen auch eben darin, die unberechenbare Zähigkeit derselben Gewalt, welche sich auf wunderlichen Wegen wiederaufrichtet, weil und so lange sie der Menschheit ein Bedürfniß ist, oder doch als solches betrachtet wird.

Die letztgenannte Schrift von Zöpffel, welcher die Jahrbücher hiermit zugleich die gebührende Anzeige und Anerkennung der tüchtigen Arbeit die darin steckt widmen, beschränkt sich nicht auf das Decret von 1059, wenn gleich auch ihr dieses den nächsten Ausgangspunkt bildet. In ihrem weiteren Gange ihr wenigstens bis zu der Doppelwahl von 1130 zu folgen, der sie eine ausführliche Beilage gewidmet hat, empfiehlt sich schon darum, weil nur durch die Geschichte der bis dahin vollzogenen Papstwahlen sich eine sichere Erkenntniß jenes Decretes gewinnen läßt. Ebenso muß aber auch die dem Dekrete unmittelbar vorausgehende Zeit für denselben Zweck wenigstens in Kürze beigezogen werden.

I.

Das zehnte und elfte Jahrhundert mußten den regelrechten Vollzug der Papstwahl, sowie die Unabhängigkeit des Papstthums überhaupt auf's äußerste schädigen, ebenso durch die Gewaltthätigkeit der Römischen Adelsgeschlechter, welche den Stuhl Petri als ihre Domäne behandelten, als durch das Eingreifen der deutschen Kaiser. Zulezt hatte Heinrich III. die Römische Kirche vom Untergang gerettet, indem er diesen Stuhl im Interesse der Kirche wie des Reiches, aber autokratisch besetzte. Unter seinem Schutze erhob sich ein neues Papstthum, das an der Hebung der Kirche arbeitete, das aber die Fessel der Bevormundung abwarf sobald es konnte, und die neugewonnene Kraft zum Kampfe gegen die Macht verließ, die ihm dazu verholfen. Den Wendepunkt in dieser Richtung bezeichnet eben das Papstwahldekret von 1059.

Um dieses Dekret also zu verstehen, muß man zuvörderst die leztvorangegangenen Besetzungen des Römischen Stuhles sich vergegen-

wärtigen. Im Jahre 1046 war Heinrich III. in der Lage gewesen, drei um ihre Würde streitenden Päpsten gegenüber Gericht zu üben. Er hat sie alle drei abgesetzt; denn daß dieses auch von Gregor VI. gelte, wird nach Jaffé's Darlegung niemand mehr bezweifeln können¹). Aber nicht nur dieß. Er hat den Römern auch einen neuen Papst gegeben und zwar wiederholt, den ersten, Clemens II., in Rom selbst, so daß die Römer, soweit sie sich nicht grollend ferne hielten, wenigstens seine Aufstellung mit ihrem Zurufe begleiten konnten²), den zweiten, Damasus II. kurzweg von Deutschland aus³). Auch der dritte, Bruno von Toul, Leo IX. ist auf die Botschaft der Römer vom Kaiser erwählt und nach Rom geschickt, und dort nur mit den Zeichen seiner Würde bekleidet und inthronisirt worden⁴). Auch sein wortreicher und salbungsvoller aber ehrlicher Archidiacon von Toul, Wibert, weiß dieß nicht anders⁵). Nach seiner Erzählung sucht Bruno in Worms der auf ihn gefallenen Wahl mit allen Mitteln auszuweichen. Aber er muß erkennen: *nullo modo se posse effugere imperiale praeceptum et commune omnium desiderium*. So fügt er sich, aber er stellt die Bedingung, daß ihm in Rom die Zustimmung von Klerus und Volk entgegen komme⁶). In Rom angekommen, verkündet er die kaiserliche Erwählung und fordert dann auf, daß sie ihm offen darlegen, wessen sie gegen ihn gesonnen seien. Denn, setzt er hinzu, nach kanonischem Rechte gehe die Wahl des Klerus und Volkes der Verfügung Dritter vor. Gerne wolle er in seine Heimath zurückkehren, wenn seiner Wahl nicht die allgemeine Bestätigung zu Theil werde.

¹) Bibliotheca rer. German. II. S. 594 ff.

²) annal. Rom. Mon. SS. V., S. 469, auch Watterich. Pontiff. Rom. vitae I. S. 73. — Bonitho ad am. lib. V. bibl. rer. Germ. II. S. 629. — Petr. Dam. lib. q. app. gratiss. XXXVI. opp. Cajet. III. 59a: Et quoniam ipse anteriorum tenere regulam noluit ut aeterni regis praecepta servaret, hoc sibi non ingrata divina dispensatio contulit, quod plerisque decessoribus suis eatenus non concessit, ut videlicet ad ejus nutum sancta Romana ecclesia nunc ordinetur ac praeter ejus auctoritatem apostolicae sedi nemo prorsus eligat sacerdotem — Adalb. vit. Heinr. II. Mon. SS. IV. 800. — vergl. Wiefelbrecht, Kaiserzeit II. 410.

³) annal. Rom. Mon. SS. V. S. 469. Bonitho ad. am. V. bibl. rer. Germ. II. S. 631.

⁴) vergl. den Mönch von S. Remy bei Watterich I. S. 113 f.

⁵) Leonis IX. vita bei Watterich I. 150 f.

⁶) a. a. D.: coactus suscepit injunctum officium praesentibus legatis Romanorum, ea conditione, si audiret totius cleri ac Romani populi communem esse sine dubio consensum.

Er erreichte seine Absicht mit diesen Erklärungen, der Zuruf blieb nicht aus. An der Thatfache, wie die Besetzung des Stuhls zu Stande kam, ist damit nichts geändert. Erst in der Gregorianischen Zeit wird der Gang anders dargestellt, jetzt muß auch dieser Flecken an der Unabhängigkeit des Pontifikates wo nicht getilgt doch gemildert werden, der Bischof Bruno v. Segni hat diese Aufgabe gelöst¹⁾. Bei ihm läßt sich zwar der Bischof von Toul durch das Zureden der *virii religiosi* in der Umgebung des Kaisers überwältigen, aber die Bedingung lautet anders: er will nur annehmen, wenn in Rom ihn eine ganz freie kanonische Wahl beruft²⁾. Wie er dann den Hildebrand, der mit Gregor VI. einst hatte Rom verlassen müssen³⁾ (nach unserem Autor aber *discendi causa* oder Klosterlebens wegen gegangen war) mitnehmen will, und dieser sich weigert den unkanonisch bestellten zu begleiten, da beruhigt er ihn mit der Erzählung seines Verfahrens. Und in Rom wird er jetzt *secundum Romanam consuetudinem* und zwar *cum magnis laudibus*⁴⁾ von Klerus und Volk gewählt. Hören wir über denselben Gegenstand Bonitho⁵⁾, so verhält sich womöglich die Sache noch günstiger für die freie Wahl. Hildebrand mahnt erst seinen Abt vom Verkehr mit dem Bischof allen Ernstes ab: nicht als *apostolicus*, sondern als *apostaticus* komme derselbe nach Rom, wenn er auf Befehl des Kaisers den Pontifikat an sich zu reißen versuche. Der Abt theilt es dem Bischof mit, dieser begehrt Hildebrand selbst zu hören. Der Erfolg ist, daß er die Abzeichen der päpstlichen Würde, die er schon trug, niederlegt, und als Pilger nach Rom zieht. Dort erklärt er in der Peterskirche vor Klerus und Volk: er sei gekommen als Pilger, um sein Andachtsgelübde zu erfüllen, aber auch, weil er ihre Gesandtschaft vernommen und sich ihnen zur Verfügung stellen wolle, da antworten ihm Bischöfe und Cardinäle, sie haben ihn berufen, um ihn zum Papst zu wählen, sofort wird durch den Archidiakon ausgerufen, der heilige Petrus habe ihn erwählt, das Volk bekräftigt es mit lebhaftem Zuruf und darauf wird er *enthronisirt*. Die Legende ist hier noch durchsich-

¹⁾ Vita S. Leonis P. IX. Batterich I. S. 96 f.

²⁾ a. a. O.: Ego, inquit, Romam vado, ibique si clerus et populus sua sponte me sibi in pontificem elegerit faciam quod rogatis: aliter electionem nullam suscipio.

³⁾ Jaffé, biblioth. rer. Germ. II. S. 596.

⁴⁾ Was allerdings doch eigentlich nur die Anerkennung der Wahl bedeutet.

⁵⁾ ad am. V. Bibl. rer. Germ. II. S. 631. f.

sichtiger als in dem Berichte des Bruno von Segni. Aber historischen Werth hat die eine Darstellung so wenig wie die andere. Der Bischof Bruno von Toul kam als kaiserlicher Papst nach Rom. Für eine Wahl in Rom war kein Raum mehr, aber wie der Bericht Wiberts zeigt, achtete er es für klug, den Römern zu sagen, daß er nur in der Voraussetzung ihrer Zustimmung die Wahl angenommen habe. Alles andere zeigt uns nur, wie man einige Jahrzehnte später sich vorstellte, daß die Sache hätte gehen sollen.

Dieselbe Umbildung des Thatbestandes in der Geschichtschreibung läßt sich in der folgenden Wahl erkennen, und ebenso deutlich ist deswegen auch noch dieser Thatbestand selbst. Die Römer schicken wieder an Heinrich und verlangen von ihm den Papst, er schickt ihnen den Bischof Gebhard von Eichstett, die Römer nehmen ihn an als Victor II.¹⁾ Der Mönch von Herrieden²⁾ weiß schon, daß die Römischen Gesandten selbst keinen andern begehrten als Gebhard. Er fabelt weiter, daß Gebhard, um dem Antrage zu entgehen, in Rom üble Gerüchte über sich verbreiten ließ, (was übrigens gewissermaßen zur Etikette einer Candidatur gehörte und deshalb fast stereotyp ist), doch vergeblich, aber er weiß es selbst besser; denn zuletzt als der Bischof sich entschließt anzunehmen, da läßt er ihn doch selbst sagen, daß er nur dem Befehle des Kaisers gehorche. Eben diese Schlusserklärung lautet nach unserem Gewährsmann: So ergebe ich mich ganz dem heiligen Petrus mit Leib und Seele; und wenn ich mich auch dieses heiligen Sitzes noch so unwürdig weiß, so gehorche ich doch eurem Befehle unter der Bedingung jedoch, daß auch ihr dem heiligen Petrus zurückgebet, was ihm von Rechtswegen gehört. Darauf ging der Kaiser ein und Gebhard wurde in Rom willig aufgenommen.³⁾ Ob jene Worte so gesprochen wurden, müssen wir dahin gestellt sein lassen, vielleicht hat der Geschichtschreiber damit nur den gemeinschaftlichen Plan des Kaisers und des Bischofs auf einen kurzen Ausdruck gebracht. Um dem neu begründeten Papstthum Festigkeit zu geben, mußte Macht und Ansehen desselben erweitert werden, und der Kaiser

¹⁾ annal. Rom. Mon. SS. V. S. 470.

²⁾ anon. Haserens. lib. de episcopp. Eichstett, Mon SS. VII. 265. Watterich I. S. 180.

³⁾ En, inquit ad Caesarem, sancto Petro totum me, hoc est corpore et anima contrado; et licet tantae sanctitatis sede me indignissimum sciam, vestris tamen jussionibus obtempero, ea scilicet pactione, ut et vos sancto Petro reddatis, quae sui juris sunt.

war gewiß der letzte, dieß nicht einzusehen und auszuführen. Bis-
thümer und Schlösser, erzählt derselbe Gewährsmann weiter, seien in
Folge dieses Vertrages zum Theil auch über den Willen des Kaisers
hinaus dem heiligen Petrus zurückgegeben, Ehren und Reichthümer
der Römischen Kirche zugewendet worden¹⁾. Dagegen liegt schlechter-
dings kein Grund vor, die Worte des Bischofs auf die Wiederher-
stellung der kanonischen Papstwahl zu deuten²⁾. Jedenfalls hat der
Berichterstatter, dem wir sie verdanken, sie anders ausgelegt und eben-
sowenig entspricht diese Auslegung der Stellung Gebhards zum Kaiser.
Die eigentliche Entstellung der Geschichte fängt aber bei Leo Marsicanus,
dem Mönch von Montecassino an³⁾. Jetzt ist es nicht mehr der
Kaiser, der Gebhard für den päpstlichen Stuhl bestimmt, sondern
Hildebrand hat sich ihn ausgesucht, und fordert gebieterisch vom Kaiser,
ihm denselben zu überlassen kraft des Wahlrechts des *clerus po-
pulusque Romanus*, welches er jetzt hier in Deutschland stellvertretend
ausübt, der Kaiser muß nachgeben, so schwer es ihm auch wird seinen
vertrauten Staatsmann herzugeben. Noch mehr weiß wiederum
Donitho in der gleichen Richtung⁴⁾; da wollen die Römer Hildebrand
selbst wählen, mit Mühe nur hält er sie zurück, geht zum Kaiser,
aber nur, um diesem darzulegen, welches Unrecht er bisher begangen
mit der Einsetzung der Päpste. Der Kaiser sieht es ein legt diese
tyrannische Gewalt des Patricius nieder und gibt dem Klerus und
Volk von Rom ihr Wahlrecht nach den alten Privilegien zurück.
Dann nimmt Hildebrand den Gebhard gegen den Willen des Kaisers
mit sich und in Rom wird dessen Wahl in kanonischer Form voll-
zogen⁵⁾. Diese Darstellung hat wiederum lediglich keinen anderen
Werth, als daß sie mit allen ihren inneren Widersprüchen sehr durch-
sichtig errathen läßt, wie der wirkliche Hergang ein ganz entgegen-
gesetzter war.

Heinrich III. starb vor Victor II. Noch wurde sein Bau durch
den letzteren aufrecht gehalten. Als aber auch der Papst starb, da
brach derselbe zusammen und das erste Zeichen war die neue Wahl.

¹⁾ vergl. Giesebrecht, Kaiserzeit, II. 510 f.

²⁾ S. Böpfel a. a. D. S. 85 ff.

³⁾ Chron. Mon. Casin. Mon. SS. VII. 686 f.

⁴⁾ ad am. V. bibl. rer. Germ. II. S. 636.

⁵⁾ a. a. D.: Cumque in ecclesia beati Petri secundum morem antiquum
clerus elegisset populusque laudasset, statim cardinales, ut moris est, eum
intronizantes, alio nomine vocaverunt Victorem.

Jetzt wählten die Römer wieder, ohne Kaiser, den Cardinal, jetzt Abt von Montecassino Herzog Friedrich von Lothringen als Stephan X. Nicht die cluniacensische, kirchliche Partei war es, die zuerst die neue Unabhängigkeit an sich riß, sondern das lothringische Geschlecht und sein Anhang; dieß gab die Staffel für jene. Nicht sehr geordnet scheint das Verfahren gewesen zu sein. Man beeilte sich, ehe der abwesende Hildebrand zurückkam. In tumultarischer Weise wurde Friedrich von Lothringen als Papst Stephan verkündet und am folgenden Tage geweiht¹⁾. Daß es die erste Wahl war, die seit langer Zeit in Rom wieder stattfand, kann auch Bonitho nicht verbergen, ad. am. V. bibl. rer. German. II. 637. f. und zeigt dadurch am besten, was von den Angaben über die letzten Wahlen zu halten ist. Ob die Wahl etwa nachträglich durch Hildebrands Vermittelung die Genehmigung der Kaiserin erhalten hat, läßt sich nicht sagen. Geschehen ist nichts gegen sie vom kaiserlichen Hofe aus.

Beim Tode Stephans X. befand sich Hildebrand auf deutschem Boden, und der in Florenz sterbende Papst verordnete, daß die Wahl vor Hildebrands Rückkehr nicht vorgenommen werden solle. Diese Anordnung wurde in Rom nicht beachtet. Der Römische Adel hatte sich die Gelegenheit gemerkt, und glaubte jetzt, die Macht wieder an sich reißen zu können, welche ihm durch den verstorbenen Kaiser genommen worden war. Der Graf Gregor von Tusculum und seine Anhänger beeilten sich, den Bischof von Velletri als Papst Benedict aufzustellen. Daß dieses in gewaltsamer Weise, wohl auch mit Anwendung von Geld geschah, ist nach allen Berichten als Thatsache anzunehmen²⁾. Nicht ebenso sicher läßt sich der Verlauf der Sache erkennen und namentlich die Frage beantworten, in wie weit sich auch der Klerus an dem Verfahren betheiligte³⁾. Widerspruch ist von dieser Seite jedenfalls erhoben worden, an der Spitze desselben stand der Cardinalbischof von Ostia, Petrus Damiani, und nach seiner eigenen Erzählung⁴⁾ mußten mit ihm die (Cardinal-) Bischöfe überhaupt vor der Gewalt des Gegners fliehen, nach der Chronik Leo's

¹⁾ Nach chron. Mon. Casin. (Leo) Mon. VII. 693 waren zwei Parteien in Rom, eine gemäßigte, welche temporisiren wollte, eine entschiedene, welche rücksichtslos vorging.

²⁾ Leo Casin. Mon SS. VII. 695. Petr. Dam. ad Henr. Rav. Opp. Cajet. I. epp. III. 4. S. 41.

³⁾ Theilweise geschah es, nach Vita Bened. X. cod. Vat. 3762. f. Watterich I. S. 203.

⁴⁾ Petr. Dam. a. a. D.

von Montecassino¹⁾ haben mit ihm die anwesenden Cardinäle überhaupt protestirt. Wie viele aber sich auch an diesem Widerspruche betheiligen mochten, er endete mit der Flucht seiner Urheber. Weder ein Cardinalbischof aber, noch auch nur ein Römischer Kleriker war aufzutreiben, um dem neuen Papste die Weihe zu geben. Der erste Presbyter von Ostia wurde dazu gedrängt, und dieses ganz unkanonische Verfahren war dann die entscheidende Instanz, aus welcher Petrus Damiani die Nichtigkeit dieser Stuhlbesteigung folgerte²⁾. Nur die Aufstellung eines andern Papstes konnte noch gegen diese Gewalt durchdringen, Hildebrand hat sie vollzogen³⁾. Da aber Rom in den Händen der Tusculaner war, konnte sie nur auswärts geschehen und ebenjowenig war deshalb auch möglich, die Form einer kanonischen Wahl einzuhalten. In Florenz gewann er den dortigen Bischof Gerhard und verkündete ihn als Papst. Er im that es Einverständnis mit dem Herzog Gottfried von Lothringen, der nicht gewillt sein konnte, die Tusculaner an seiner Stelle die Kaisermacht beerben zu lassen und versicherte sich wohl auch der Billigung der Parteigenossen in Rom; mit des Herzogs Hilfe brachte er seinen Papst nach Rom und erlangte die Zustimmung wenigstens der Mehrheit des Klerus, nicht ohne auch seinerseits alle Mittel der Macht einzusetzen. Von einer eigentlichen Wahl kann hier kaum die Rede sein, wenn auch einige Berechtigte, die auf der Flucht waren, sich mit Hildebrand noch in Siena vereinigt haben mögen. Bei Bonitho freilich tagt eine geordnete Wahlversammlung von Cardinal-Bischöfen, Diakonen und Priestern in Siena, so unwahrscheinlich dieß ist⁴⁾. Aber die Macht

¹⁾ Leo Cas. Mon. SS. VII. 695.

²⁾ Petr. Dam. a. a. O.

³⁾ Leo Cas. Mon. SS. VII. S. 705: Cum post obitum piae memoriae Stephani papae supradictus Hildebrandus reversus ab imperatrice contra ejusdem apostolici interdictum invasam a pessimis hominibus ecclesiam comperisset, Florentiae substitit suisque literis super hoc Romanorum meliores conveniens eorumque ad omnia quae vellet consensum recipiens mox annitente Gotfrido duce Girardum Florentinum episcopum in Romanum papam elegit simulque cum ipso et duce Romam mense jam Januario venit: ubi praefatus electus a Romano clero et populo in apostolica sede inthronizatus et Nicolai nomen indeptus est.

⁴⁾ Zweideutig ist übrigens auch seine Darstellung, ad am. VI. bibl. rer. Germ. 612: Interea Deo amabilis Hildebrandus cum cardinalibus episcopis et levitis et sacerdotibus Senam conveniens elegit sibi Gerardum, Florentinae civitatis episcopum, quem alio nomine appellavit Nicholaum; vergl. auch Benzo VII. 2. Mon. S. S. XII. 672. — Zu beachten ist auch, daß Petrus Damiani dem Gegner wohl seine unkanonische Weihe vorwirft, für den electus aber nicht die richtige Wahl desselben geltend macht, darüber vielmehr hinweggeht.

Gottfrieds behielt den Sieg. Schwierig ist die Frage zu beantworten, ob dabei auf den kaiserlichen Hof irgend eine Rücksicht genommen wurde. Man hat oft angenommen, daß Hildebrand die Genehmigung der Kaiserin förmlich eingeholt habe, und Manche halten dieß auf Grund der Angaben des Lambert von Hersfeld¹⁾, sowie der Altaicher Annalen) für zweifellos und zwar in der Weise, daß zwar Hildebrand die fragliche Wahl in Siena veranstaltet habe, aber erst nach eingeholter Genehmigung der Kaiserin²⁾. So ganz sicher aber ist die Mittheilung Lamberts doch keinesfalls. Auch bei Gregors VII. Erhebung noch berichtet er einen Vorgang, in welchem die Harmonie der beiden Gewalten ebenso zum Ausdruck kommt, dort können wir aus Gregors eigenen Briefen die Grundlosigkeit dieser Darstellung nachweisen: wer bürgt uns dafür, daß sie hier besseren Grund habe? Sehr wenig stimmt zu der Nachricht Lamberts in jedem Falle die Abneigung des deutschen Episkopates gegen den neuen Papst Nikolaus, welche bald zum vollen Ausdruck kam, sowie sein eigenes Verhalten, welches diesen Haß herausforderte. Dagegen scheint, wie wir weiter unten sehen werden, von Seiten des gewählten Papstes dann allerdings ein Schritt geschehen zu sein, wodurch das Consensrecht des Königs für die Papstwahl wenigstens im Princip anerkannt wurde.

II.

Hatte dieser Kampf zum letzten Male die Uebergriffe der Tusculaner gebrochen, so hatte er doch noch mehr gebracht, einen Papst, der wenn auch wesentlich durch Gottfrieds Schutz, doch unter diesem von klerikaler Seite aufgestellt war; dieß war ein Sieg auch über die kaiserliche Bevormundung, dessen Früchte bleibend gemacht werden sollten, und damit sind wir bei dem Papstwahldekrete angelangt, welches die im Lateran 1059 gehaltene Synode unter Nikolaus II. erlassen hat. Es ist kaum zu bezweifeln, daß dieses Dekret die Unabhängigkeit der kirchlichen Wahl, zu welcher man durch die letzten Ereignisse doch gelangt war, nach Maßgabe der jetzigen Umstände besiegeln sollte, und man darf sich in dieser Voraussetzung nicht irre machen lassen dadurch, daß zwei Jahrzehnte nachher die kirchliche Partei von demselben nichts mehr wissen wollte, und entweder eine Authentie oder seine Gültigkeit anzufechten begann. Aber was der In-

¹⁾ Lambertus ad ann. 1059. Mon. SS. V. 160. Nach ihm schickt der König, den die Römer um einen Papst bitten, ihnen den Bischof Gerhard.

²⁾ Vergl. Giesebrecht Kaiserzeit III, 22 f. Zöpffel a. a. O. S. 90 f.

halt des Dekrets war, läßt sich nur annähernd bestimmen, denn es liegt uns in verschiedenen Texten vor¹⁾), und zwar beziehen sich die Differenzen nicht etwa auf Nebendinge, sondern dergestalt auf die Hauptpunkte der Bestimmungen, daß schon deswegen der Grund der Verschiedenheit nur in absichtlicher Fälschung gesucht werden kann. Dieser ist aber auch, wie es scheint, gründlich gelungen, den wirklichen Text unsichtbar zu machen. Was wir besitzen, sind zwei Texte, für deren einen die erste Quelle eine Vatikanische Handschrift ist, während der zweite zuerst in der Chronik des Abtes Hugo von Flavigny erscheint²⁾). Während der Vatikanische Text in der Regel als der bessere angesehen wurde, hat zuerst nach dem Vorgange von Cunitz und Gieseler³⁾ mit umfassenderen Gründen Waitz das Verhältniß umgekehrt, und in der lebhaften literarischen Verhandlung, welche sich daran angeknüpft, sind seine Gründe im Allgemeinen zur Geltung gekommen, soweit sie den Vorzug des Vatikanischen Textes bestreiten, wobei aber auch der zweite Text mehr und mehr dem Urtheile verfallen will, seinerseits ebenfalls nicht mehr den ursprünglichen Text zu repräsentiren⁴⁾).

Der Eingang des Dekretes gibt als das Motiv desselben die Wirren an, welche nach dem Tode des vorigen Papstes über die Neuwahl entstanden sind. Sie werden als *symoniaca haeresis* bezeichnet, und das Dekret soll dafür sorgen, daß sich nicht Aehnliches wiederhole⁵⁾). Die hierauf folgenden Bestimmungen desselben gehen 1) auf die Classen der Wähler und die Ordnung ihrer Betheiligung, 2) gewisse Bedingungen der Wählbarkeit, 3) auf den Ort der Wahl.

1) Unter den vielen Zusammenstellungen der Texte empfiehlt sich Hinschius *Kirchenrecht* I. 248 ff. Dazu übrigens Waitz in *Forschungen* z. d. Gesch. X. S. 614 ff.

2) Waitz a. a. O. IV. 103.

3) *Kirchengesch.* II., S. 236 ff.

4) Waitz a. a. O. IV. 105. Giesebrecht a. a. O. Hinschius, *Kirchenrecht* I., S. 256.

5) *Noverit beatitudo vestra, dilectissimi fratres et coepiscopi, inferiora quoque membra Christi non latuit, defuncto piae memoriae domino Stephano praedecessore nostro, haec apostolica sedes cui Deo auctore deservio, quot adversa pertulerit, quot denique per simoniacae haereseos trapezitas repetitis malleis crebrisque tusionibus subjacuerit: adeo ut columna Dei viventis jamjam paene concussa videretur nutare et sagena summi piscatoris procellis intumescens cogere in naufragii profunda sommergi. Unde, si placet fraternitati vestrae, debemus auxiliante Deo futuris casibus prudenter occurrere et ecclesiastico statui ne recidiva quod absit mala praevalcant in posterum providere.*

Ueber die Punkte 2 und 3 ist keine Differenz. Alle Texte enthalten daß der Gewählte in der Regel *de ipsius ecclesiae* (d. h. der römischen) *gremio* genommen werden solle (was mit dem Dekret von 769 stimmt¹), daß aber auch in Ermangelung eines geeigneten Römischen Candidaten derselbe aus einer andern Kirche genommen werden dürfe²). In Ansehung des Ortes ist ebenso übereinstimmend in den Texten enthalten, daß, wenn in Rom eine freie Wahl verhindert sei, dieselbe auch von einer kleinen Anzahl Berechtigter an einem andern Orte vorgenommen werden dürfe, und daß der Erwählte, auch bevor er in Rom inthronisirt werden könne, die Römische Kirche zu regieren voll berechtigt sein solle³). Alles dieses, die motivirende Einleitung des

¹) *Eligant autem de ipsius ecclesiae gremio, si repertus fuerit idoneus, vel si de ipsa non invenitur, ex alia assumatur.* Das Dekret von 769 enthält nach c. 3 dist. LXXIX: *oportebat ut haec sacrosancta domina nostra Romana ecclesia (juxta quod a b. Petro et ejus successoribus institutum est) rite ordinaretur, et in apostolatus culmen unus de cardinalibus presbyteris aut diaconis consecraretur, c. 4: nullus unquam laicorum neque ex alio ordine praesumat, nisi per distinctos gradus ascendens diaconus aut presbyter cardinalis factus fuerit ad sacri pontificatus honorem promoveri.* — Was ist danach von Will's Behauptung zu halten (Forschungen z. d. Gesch. IV. 542. f.), daß diese Bestimmung eine Fälschung sein müsse, weil sich Nikolaus dadurch in Widerspruch mit dem ganzen früheren Rechte gesetzt hätte?

²) Diese Ausnahmsbestimmung war nach der Lage der Dinge unvermeidlich und bethätigte überdies nur eine Uebung der letzten Zeiten, welche durch öftere Wiederholung fast schon zum Gewohnheitsrechte erwachsen war. Wenn damit der alte Grundsatz verletzt wird, wonach kein Bischof gewählt werden soll, so darf man doch nicht vergessen, daß kaum ein anderes Kirchengesetz seit Jahrhunderten so viel übertreten war, und daß es daher auch längst zwar fortwährend anerkannt, aber doch fast nur aus speciellen Motiven geltend gemacht wurde. Man darf daher auch nicht wohl, wie Zöpffel a. a. O. S. 41. thut, aus der Wiederholung des Dekrets von 769 in den Rechtsbüchern der späteren Zeiten des ersten Jahrhunderts und weiterhin auf eine Agitation gegen die Cardinalbischofe und zu Gunsten der Cardinalpresbyter schließen. (Deusdedit soll dabei S. 40. erst das Gesetz abschwächen, dann S. 41. dasselbe polemisch verwenden). Die Wiederholung hat ganz denselben Werth, wie die Aufrechterhaltung des alten Grundsatzes in Betreff der Bischöfe überhaupt.

³) *Quodsi pravorum et iniquorum hominum ita perversitas invaluerit, ut pura, sincera atque gratuita electio fieri in urbe non possit, cardinales episcopi cum religiosis clericis catholicisque laicis licet paucis (Vat: — possit, licet tantum pauci sunt) jus potestatis obtineant eligere apostolicae sedis antistitem (V. pontificem) ubi (V. cum invictissimo rege) congruentius judicaverint. Plane postquam electio fuerit facta, si bellica tempestas vel qualiscunque hominum conatus malignitatis studio restiterit, ut is qui electus est in apostolica sede juxta consuetudinem intronizari non valeat, electus tamen sicut (V. verus) papa auctoritatem obtineat regendi sanctam Romanam ecclesiam et disponendi omnes facultates illius.*

Ganzen ebenso wie die beiden angeführten Bestimmungen entsprechen so ganz den Vorgängen bei der Wahl Nikolaus II. selbst und dienen so sehr zur nachträglichen Legitimation derselben, daß schon deshalb an der übereinstimmenden Ueberlieferung der Texte in diesen Stücken kaum gezweifelt werden kann.

Die wichtigsten Bestimmungen des Dekrets aber sind nun die Bestimmungen über die Wähler und die Ausübung ihres Rechtes, und hier treten uns nun auch die Differenzen des Textes entgegen, welche an sich selbst schon beweisen, daß es sich hier wenigstens zum Theile um eminent praktische Fragen handeln muß, und die Textverhältnisse des Dekrets selbst ein Stück Zeitgeschichte repräsentiren.

Zwei Punkte sind es, um welche es sich handelt, die Zusammensetzung des Wahlcollegiums einerseits und das Recht des Königs andererseits. Daß das letztere eine solche praktische Frage bilden muß, liegt auf der Hand. Jenes Recht, welches Heinrich III. ausgeübt hatte, ist von der Zeit des Dekretes an erloschen. Die Römische Kirche hat damit den Grund gelegt zu derjenigen Unabhängigkeit ihres Oberhauptes, welche dasselbe überhaupt befähigte, mit dem Kaiserthum um die Weltherrschaft zu streiten und die Fahne der Theokratie erfolgreich über die christliche Welt zu erheben. Darin liegt das welt-historische Moment dieser Urkunde. Die Zusammensetzung des Wahlcollegiums ist an sich nicht von der gleichen Bedeutung. Das Dekret gibt aber jedenfalls in dieser Rücksicht merkwürdige Aufschlüsse zur Geschichte der Papstwahl überhaupt. Und außerdem hängt diese Bestimmung mit der ersteren auf's engste zusammen. Wenn die Unabhängigkeit des Papstthums durch die Unabhängigkeit der Wahl wiederhergestellt beziehungsweise neu begründet werden sollte, so kam alles darauf an, ein sicheres Organ zu schaffen oder doch wieder zur Geltung zu bringen, welches diesem Zwecke dienen konnte.

Der letztere Punkt ist übrigens derjenige, in Betreff dessen der historische Inhalt des Dekretes verhältnißmäßig leichter festzustellen ist, und von welchem sich daher auch am besten ausgehen läßt. Die Ansicht, welche jetzt vorherrschend werden zu wollen scheint, geht in kurzem dahin, daß das Dekret eine Neuordnung des Wahlcollegiums versucht hat, durch welche das Privilegium der eigentlichen Wahl den Cardinalbischöfen übertragen wurde, daß diese Ordnung indessen keinen Bestand hatte, vielmehr die Cardinalpresbyter sich in der nächsten Zeit des Wahlrechts bemächtigten, und daß eben dieser Streit wesentlich auf die Papstwahlen der folgenden Zeit jedenfalls bis tief in das elfte Jahrhundert eingewirkt hat.

Der Sachverhalt der Quellen ist nun folgender: der Vatikanische Text verordnet als erste Bestimmung, daß beim Tode eines Papstes in erster Linie die Cardinäle in sorgfältigster Ueberlegung verhandeln und sich über die Neuwahl vereinigen sollen, alle übrigen (abgesehen vom Könige, wovon weiter unten zu reden) sollen sich dann ihrer Leitung anschließen. Dagegen bestimmt der andere Text: in erster Linie sollen die Cardinalbischöfe in sorgfältigster Ueberlegung verhandeln, sofort dann die *clerici cardinales* beiziehen, und sodann sich der übrige Klerus und das Volk zustimmend der Neuwahl anschließen. Der Schluß ist derselbe. Denn beide Texte enthalten, daß *religiosi viri* die anderen leiten sollen, und als Motiv dafür, daß im Gange der Sache kein Raum gelassen werden soll für das Eindringen des *morbus venalitatis*¹⁾. Der zweite Text aber enthält noch einen Zusatz, welcher im anderen fehlt, denn er motivirt die in diesem fehlende Vorzugsstellung der Cardinalbischöfe und zwar mit dem Gesetze Leo's des Großen, wonach zur Legitimation eines Bischofs gehört, daß derselbe von den Comprovincialbischöfen auf die Entscheidung des Erzbischofs hin geweiht sein muß. Da nun, ist die Anwendung, Rom keinen Erzbischof hat, müssen an seiner Stelle die Cardinalbischöfe bei der Erhebung des Papstes fungiren. Das will also heißen: sie haben denselben nicht nur zu weihen, sondern sie haben über die Wahl selbst den entscheidenden Spruch abzugeben, welcher bei anderen Bischöfen dem Metropolitane zusteht²⁾.

1) Vat. Text.

— Statuimus, ut obeunte hujus Romanae ecclesiae universalis pontifice, inprimis cardinales diligentissima simul consideratione tractantes (salvo debito honore et reverentia dilectissimi filii nostri Heinrici) ad consensum novae electionis accedant: ut nimirum, ne venalitatis morbus qualibet occasione subripiat, religiosi viri (cum reverendissimo filio nostro rege Heinrico) praeduces sint in promovenda electione, reliqui autem sequaces.

Text Hugo's Flav.

— Decernimus atque constituimus, ut obeunte hujus Romanae universalis ecclesiae pontifice inprimis cardinales episcopi diligentissima simul consideratione tractantes, mox sibi clericos cardinales adhibeant, sicque reliquus clerus et populus ad consensum novae electionis accedant, ut nimirum ne venalitatis morbus qualibet occasione subripiat, religiosi viri praeduces sint in promovendi pontificis electione, reliqui autem sequaces.

2) Et certe rectus atque legitimus hic electionis ordo perpenditur, si perspectis diversorum patrum regulis seu gestis etiam illa b. Leonis sententia recolatur, „nulla, inquit, ratio sinit, ut inter episcopos habeantur qui nec a clericis sunt electi nec a plebibus expetiti nec a comprovincialibus episcopis metropolitani judicio consecrati.“ Quia vero sedes apostolica cunctis in orbe terrarum praefertur ecclesiis atque ideo

Müssen wir nun über diese Differenz urtheilen, so kommt zuerst in Betracht, daß ein Vorzugsrecht der Bischöfe, wie der zweite Text dasselbe gibt, eigentlich nie praktisch geworden ist, und daß sich auch nicht nachweisen läßt, wo und wie dasselbe wieder beseitigt worden wäre. Diese Thatsache kann zunächst dahin führen, daß der Text selbst verdächtig wird. Allein wir dürfen uns auf der anderen Seite nicht verbergen, daß auch die Entstehung einer Fälschung sich aus ähnlichem Grunde nicht gut denken läßt. Denn es ist uns ja eben auch keine folgende Zeit bekannt, wo ein solches Recht für die Cardinalbischöfe thatsächlich in Anspruch genommen worden wäre. Am ersten könnte man noch geneigt sein anzunehmen, daß das ursprünglich summarisch gehaltene Gesetz durch diese Umarbeitung mit den allgemeinen kanonischen Normen über die Bischofswahlen und über den Antheil von Bischöfen, Klerus und Volk an denselben conformirt werden sollte. Da aber, wie wir sogleich sehen werden, überwiegende Gründe für die Authentie der Bestimmung sprechen, so werden wir vielmehr vorsichtig sein müssen in der Auslegung des Textes d. h. in der Bemessung des Rechtes, welches den fraglichen Bischöfen eingeräumt werden soll.

Zwei Gründe sind es, welche für die Authentie dieses Textes entscheiden, der eine relativ, der andere absolut. Für's erste nämlich ist der Vatikanische Text in diesem Stücke offenbare Verkürzung unseres Textes. In dem letzteren heißt es: *ut inprimis cardinales episcopi diligentissima simul consideratione tractantes mox sibi clericos cardinales adhibeant, sicque reliquos clericus et populus ad consensum novae electionis accedant.* Im Vatikanischen Text lautet die Parallele: — *inprimis cardinales diligentissima simul consideratione tractantes — ad consensum novae electionis accedant.* Woher hier das *accedere ad consensum* kommt, ist nur erklärlich, wenn man in der Parallele des anderen Textes sieht, daß dasselbe sich ursprünglich auf den *reliquos clericus et populus* bezieht, und durch die Verkürzung des Textes erst auf die *cardinales* bezogen ist. Ja, noch mehr: beide Texte fahren nach dem obigen fort: *ut nimirum — religiosi viri praeduces sint in promovendi pontificis electione (promovenda electione), reliqui autem sequaces.* Die „*reliqui*“ sind ebenfalls im zweiten Texte ganz an ihrer Stelle, wo eben diese untergeordneten Factoren vorher genannt sind. Da-

super se metropolitanum habere non potest, cardinales episcopi procul dubio metropolitani vice funguntur, qui electum antistitem ad apostolici culminis apicem provehunt.

gegen im Vatikanischen Texte sind sie eben, weil dieß nicht vorausgegangen ist, auch nicht an ihrem Platze¹⁾).

Der zweite entscheidende Grund liegt in den gleichzeitigen Zeugnissen, nach welchen eine derartige Bestimmung über die Cardinalbischöfe getroffen worden ist. Zuerst von Nikolaus II. selbst. Ein päpstliches Rundschreiben über die Synode¹⁾ sagt: primo — est statutum, ut electio Romani pontificis in potestate cardinalium episcoporum sit: ita ut, si quis apostolicae sedi sine praemissa concordii et canonica electione eorum ac deinde sequentium ordinum religiosorum clericorum et laicorum consensu inthronizatur, is non papa vel apostolicus, sed apostaticus habeatur. Das Dekret ist hier als Kanon redigirt, und mit den übrigen canones der Synode zusammengestellt.²⁾ An der Richtigkeit ist kein Grund zu zweifeln. Hierzu kommt ein zweites Dekret des Papstes, das sogenannte decretum contra simoniacos, das man einer späteren Synode des Papstes zuzuschreiben pflegt³⁾, ohne daß sich jedoch dafür sichere Gründe geben lassen: nihilominus auctoritate apostolica decernimus quod in aliis conventibus nostris decrevimus: ut si quis — — sine concordii et canonica electione ac benedictione cardinalium episcoporum ac deinde sequentium ordinum religiosorum clericorum fuerit apostolicae sedi inthronizatus, non papa vel apostolicus, sed apostaticus habeatur, liceatque cardinalibus episcopis cum religiosis et Deum timentibus clericis et laicis invasorem etiam cum anathemate — — a sede apostolica repellere. Wir dürfen in diesem Aktenstücke um so mehr eine Bestätigung unseres fraglichen Textes sehen, als auch hier in der Rückbeziehung die Wahl durch die Cardinalbischöfe in die engste Verbindung mit der Weihe durch dieselben gesetzt ist⁴⁾. Daß dann auch

1) Ganz dieselbe Wahrnehmung wiederholt sich noch einmal in der oben angeführten Bestimmung über die Wahl an einem anderen Orte. Der zweite Text sagt: — cardinales episcopi cum religiosis clericis catholicisque laicis, licet paucis jus potestatis obtineant eligere. — Wenn dagegen der Vatikanische Text ohne vorausgehendes Subject hat: licet tantum pauci sint, jus tamen potestatis obtineant etc. so ist doch ganz unerkennbar, daß hier eben das Subject ausgefallen ist, weil die cardinales episcopi übergangen werden sollten wie oben.

2) vergl. Mansi XIX. 897. Hefele Concilien-Geschichte IV. 759.

3) vergl. Hefele a. a. D. Das vom Papst proponirte und von den Mitgliedern der Synode unterschriebene Dekret bleibt daneben immer das Gesetz, dagegen dient der Kanon dazu, eben, weil er dieses abkürzt, zu beleuchten, was in demselben die Hauptsache war. 4) vergl. darüber Hefele a. a. D. S. 761. 773.

5) Darum darf man auch annehmen, daß dieser begründende Satz des Dekretes mit Unrecht bezweifelt worden ist.

die Worte *sequentium ordinum* etc. abhängig von *electio ac benedictio* erscheinen, während denselben doch bloß ein Antheil an der *electio* zukam, ist eine Ungenauigkeit des Ausdruckes, welche nichts weiter auf sich hat¹⁾. Endlich findet aber der Text noch eine schlagende Bestätigung durch den Cardinal Petrus Damiani, der gleich nach der folgenden Papstwahl in einem Briefe den Gang der Wahl mit den Worten beschreibt²⁾: *nimirum cum electio illa per episcoporum cardinalium fieri debeat principale iudicium, secundo loco jure praebeat clerus assensum, tertio popularis favor attollat applausum.* — Diese Beschreibung entspricht vollkommen dem Texte des Decretes in der zweiten Form und wir haben daher in derselben ein ebenso unbefangenes als sicheres Zeugniß für diesen Text und dürfen daraus nicht bloß auf seine Priorität vor dem Vatikanischen, sondern auch darauf schließen, daß er in diesem Stücke den ursprünglichen Inhalt des Gesetzes bewahrt hat. Und derselbe Gewährsmann hat überdieß noch einmal den gleichen Gang kurz dargestellt, wenn er in der *disceptatio*³⁾ als den rechtmäßigen Papst bezeichnet: *ille potius, quem cardinales episcopi unanimiter vocaverunt, quem clerus elegit, quem populus expetivit.*

Wir können hieran gleich die Besprechung der Frage anschließen, worin denn nun das Vorzugsrecht der Cardinalbischöfe bei der Wahl wirklich bestand. Waitz hatte sich darauf beschränkt zu constatiren, daß dieselben in erster Linie berechtigt sein sollten⁴⁾. Dagegen glaubte Hinschius aus den andern Publicationen des Papstes Nikolaus II. schließen zu müssen, daß dieser Papst die entscheidende Stimme über die Wahl ausschließlich in die Hand der Cardinalbischöfe gelegt habe, und daher die Worte, welche im Texte auch den übrigen Cardinälen und weiter selbst dem Klerus und Volk Antheil an der Entscheidung zuschreiben, dem achten Decrete dieses Papstes nicht könnten angehört haben⁵⁾. Und ebenso nimmt auch Zöpffel an, daß das Decret diesen Bischöfen die eigentliche Wahl, welche bei ihm den Namen *tractatio* bekommen hat, ganz und allein übertrage⁶⁾. Es scheint aber, daß man besser bei der Ansicht von Waitz geblieben wäre.

¹⁾ Sie fordert deßhalb auch nicht eine Textänderung wie Hinschius a. a. O. S. 255. will.

²⁾ Petr. Dam. ep. ad Cadaloum, opp. Cajet. tom. I. lib. I. ep. 20. S. 19. vergl. ebend. S. 17: *quid tibi de cardinalibus videtur episcopis? qui videlicet et Romanum pontificem principaliter eligunt.*

³⁾ *discept. synod.* opp. Cajet. III. S. 29. ⁴⁾ a. a. O. S. 109.

⁵⁾ a. a. O. S. 254 f. ⁶⁾ a. a. O. S. 70.

Hinschius hat sich vorzüglich auf den Canon des Rundschreibens von 1059 gestützt, der allen übrigen Klerikern neben jenen Bischöfen nur einen consensus einräume, wie auch den Laien. Er versteht aber auch darunter nicht ein wirkliches Consensrecht, sondern wie er es ausdrückt, nur ein formelles Beitrittsrecht¹). Denn nach der Lage der Zeit und den Vorgängen bei der Wahl des Papstes habe man nicht daran denken können, den Laien weiter ein Consensrecht einzuräumen, aber auch unter den Klerikern nur der kleinen Zahl der Cardinalbischöfe die Wahl übergeben können, deren kirchliche Gesinnung ebenso wie ihre Unabhängigkeit von den Römischen Adelsparteien sicher gewesen sei. Das Letztere ist, im Gegensatz gegen die Cardinalpresbyter gesagt, ein bloßes Postulat, welches sich nicht erweisen läßt²). Dagegen begünstigt der Text jenes Rundschreibens allerdings diese Auffassung. Aber wir werden auf die Wortfassung desselben nicht allzubiel Gewicht legen dürfen. Es ist offenbar, daß wir es hier mit einem Auszuge aus unserem Texte des Dekretes zu thun haben, der nur in dem Hauptpunkte der Stellung der Cardinalbischöfe sicher ist, weil darauf als auf dem eigentlichen Zwecke des Gesetzes der Nachdruck lag, der aber die Betheiligung der übrigen Stände summarisch angeben konnte, und eben deshalb auch den Klerus mit den Laien zusammenwerfen, das heißt, beiden den bloßen consensus zuschreiben konnte. Der schwerfällige Bau macht dieß sehr wahrscheinlich³). Das Dekret gegen die Simonisten leidet an einer Ungenauigkeit in anderer Richtung, indem es so redet, als ob die übrigen Stände nicht bloß an der electio, sondern auch an der benedictio Theil hätten. Die Vermuthung, daß hinter — clericorum auch hier consensu gestanden habe und ausgefallen sei, ist nicht zwingend⁴). Ganz unbegründet aber ist es, daß der consensus sich dann gar nicht auf die Wahl, sondern auf die Inthronisation⁵) beziehe. Und

¹) a. a. D. S. 255.: das secundo praebeat clerus assensum (bei Petr. Dam.) bedeutet dem iudicium der Cardinalbischöfe gegenüber nur ein formelles Beitrittsrecht.

²) Wie sich die Cardinalbischöfe zu den Cardinalpresbytern in der fraglichen Rücksicht bei der letzten Wahl verhielten, ist unbekannt, und es ist an sich nicht abzusehen, warum nicht gerade Bischöfe unter Umständen es mit den Adelsgeblechtern halten sollten, die späteren Wahlen beweisen mehrfach gegen diese Voraussetzung.

³) sine praemissa concordii et canonica electione eorum ac deinde sequentium ordinem religiosorum clericorum et laicorum consensu. vgl. auch die Fassung in dem parallelen Schreiben an die Bischöfe der Kirchenprovinz Amalfi, Mansi XIX. C. 907. ⁴) Hinschius a. a. D. S. 255.

⁵) Hinschius, ebendas. S. dagegen Zöpffel, a. a. D. S. 127.

schließlich, was soll man sich unter einem solchen bloß formellen Beitrittsrecht denken? also einer bloßen Ceremonie, auf welche mit einem Male alle Jahrhunderte lang ausgeübten ¹⁾ Rechte der Cardinäle und des Klerus überhaupt herabgedrückt wären? Und wie war in jener Zeit es auch nur als möglich zu denken, dieses auszuführen?

Auch die Ausführungen Böpffels haben diese Ansicht nicht wahrscheinlicher gemacht. Für ihn ist die Frage eigentlich schon dadurch entschieden, daß das Defret den Cardinalbischöfen das tractare der Wahl zuschreibt, und daß ihm tractatio identisch ist mit dem eigentlichen Wahlacte ²⁾, welcher ihm in die zwei Theile, die denominatio, das heißt die Stimmenabgabe ³⁾, und die deliberatio oder die Prüfung des Gewählten nach den kanonischen Erfordernissen zerfällt, und wir müssen daher zunächst auf diese Voraussetzung selbst eingehen ⁴⁾.

Die fragliche Terminologie ist wohl kaum eine glückliche Schöpfung zu nennen. Die Ausdrücke in den Quellen schwanken allerdings mannigfaltig und es ist ganz richtig, daß eligere und electio bald engeren, bald einen weiteren Sinn hat, das heißt sowohl von dem eigentlichen Wahlacte der hiezu Berechtigten als von dem ganzen Complexe der Wahlhandlungen gebraucht wird. Ebenso unbestimmt aber ist der Begriff tractare und pertractare, der vor allem nur in der Zusammenfügung: tractare de electione oder de substituendo pastore etc. vorkommt. Soweit sich aber für dieses Wort eine Art von technischer Anwendung nachweisen läßt, geht dasselbe nicht auf den Wahlact im engeren Sinne, sondern auf die Vorberatungen, die Besprechungen, welche demselben vorausgehen. So kommen nach Pandulph's vita Gelasii die Wähler Gelasius' II. zusammen, ut juxta scita canonum de electione tractarent. Dieß geschieht zunächst mittelst einer disceptatio diutina, in welcher voluntates diversae sich kundgeben, bis es endlich zum concordare kommt, nämlich darüber, wen man wählen will ⁵⁾. So berichten die Wähler Anastasius' II. ⁶⁾ — Cumque diutius inter nos de futuri pontificis esset electione tractatum, domnus papa tunc cardinalis presbyter primus libere prorupit in vocem et quendam de fratribus manu et voce propria assignavit. Das tractare geht also voraus

¹⁾ Vergl. lib. diurn. t. 2. de ord. summi pontif. bei Hinschius, a. a. D. S. 221., ebd. S. 237. Thomassin, Par. 1684. II. 2. S. 25 f. r.

²⁾ a. a. D. S. 20. vgl. 29 ff. — ³⁾ a. a. D. S. 32 ff. — ⁴⁾ a. a. D. S. 39. — ⁵⁾ Watterich II, S. 95. — ⁶⁾ Ebend. S. 186.

und hat schon längere Zeit gedauert, ehe nur überhaupt eine Person für die Wahl genannt wird. Damit soll übrigens gar nicht gesagt sein, daß dieser tractatus, wie er öfter genannt wird, sich immer nur um die Wahl überhaupt drehte, das heißt etwa über die Bedürfnisse des Römischen Stuhles, die zu nehmenden Rücksichten, die erforderlichen besonderen Eigenschaften des zu wählenden sich verbreitete. Es wird auch die Aufstellung von Vorschlägen und ihre Besprechung darunter begriffen, aber auch in diesem Sinne geht die Verhandlung dem entscheidenden Akte, das heißt der Wahl selbst, voran. So ist in dem von Zöppfel angeführten Berichte der Wähler des Papstes Alexander III.¹⁾ die *denominatio plurium personarum* in das tractare deutlich eingeschlossen, aber das Resultat der Verhandlung ist dann erst die Uebereinkunft, von allen anderen abzugehen und nur den einen zu wählen, wie denn das gleiche Verhältniß auch in anderen Berichten über die gleiche Wahl, namentlich von Alexander selbst ausgedrückt ist. Das Gleiche kann auch leicht aus einer Reihe anderer Stellen abgenommen werden²⁾. Da nun übrigens der Zweck des tractare de electione jedenfalls die Wahl selbst war und diese daher den Schluß der Verhandlung bildet, so mag es am Ende als ein Wortstreit erscheinen, ob man das tractare de electione, wie bei Zöppfel geschieht, mit der Wahlhandlung identificirt, oder die letztere als nachfolgenden Akt davon unterscheidet. Allein es handelt sich dabei auch um eine sachliche Differenz, die nicht übersehen werden darf. Im ersteren Falle wird nämlich offenbar die Vorstellung von dem sogenannten tractare eine zu enge, wie sich sofort ergibt, wenn wir auf die angegebenen Momente derselben eingehen. Nach Zöppfel ist der erste Theil der Verhandlung oder tractatio die *denominatio* und die tractatio fängt daher mit der Nennung der Wahlkandidaten an. Zu dieser Anschauung sind wir aber durch die Berichte über die einzelnen Wahlen dieser Zeit keineswegs berechtigt. Diese zeigen vielmehr, daß ein solcher Hergang jedenfalls nicht die Regel war. Der Bericht über die Wahl Alexanders III., auf welchen die Vorstellung zunächst gestützt wird³⁾, besagt gar nichts anderes, als daß im Laufe einer langen Verhandlung über die Wahl nach und nach eine Reihe von Denominationen das heißt von Personenvorschlägen, gemacht waren, man sich dann aber mit Beiseitelassung der anderen auf eine Person vereinigte. Aber damit ist keines-

¹⁾ vergl. Zöppfel a. a. D. S. 31. — ²⁾ die von Zöppfel S. 30. f. selbst angeführten Stellen mögen hiefür genügen. — ³⁾ a. a. D. S. 31.

wegs gesagt: daß man das Ganze mit diesen Vorschlägen eröffnet habe ¹⁾. Und bei der Doppelwahl haben von 1130 wir noch mit einem Berichte zu thun, in welchem geradezu gesagt ist, daß die Wahlverhandlung schon lange dauerte (*cum diutius inter nos de futuri pontificis esset electione tractatum*), bis endlich ein Cardinalpresbyter das Eis brach und einen Vorschlag machte (*— cardinalis presbyter primus libere prorupit in vocem et quendam de fratribus manu et voce propria assignavit* ²⁾). Mit solchen laut und öffentlich gemachten Vorschlägen darf man aber nicht die Abstimmung verwechseln, von welcher zum erstenmale genau gesprochen wird in den Berichten über die Wahl Alexanders III. ³⁾. Hier ist von aufgestellten Scrutatoren die Rede, und ohne Zweifel dem entsprechend von geheimer Stimmgebung. Wenn hiebei dieses Verfahren als *consuetudo* der Römischen Kirche bezeichnet wird, so wissen wir allerdings nicht, wie weit sich diese zurückerstreckte. Aber daraus, daß im Jahre 1130 ein Cardinal einen öffentlichen Vorschlag macht, darf man nicht schließen, daß dieselbe damals noch unbekannt gewesen sei ⁴⁾. Solche Vorschläge oder *denominationes* konnten gemacht werden, und dann, wenn nicht einer derselben auf dem gleichen öffentlichen Wege zum Resultate führte, doch noch eine Abstimmung nachfolgen, das heißt, um mit dem späteren Rechte zu reden, wenn es nicht mittelst der *Quasiinspiration* ging, so wurde das *Scrutinium* angewendet ⁵⁾. Im Sinne der *Quasiinspiration* ist uns in den angezogenen Berichte die Entschei-

¹⁾ — *in ecclesiam beati Petri convenimus et ibi diutius de pastore substitutione tractantes post denominationem plurium personarum in hoc tandem omnes exceptis — Deo inspirante convenimus* — In dem Berichte an Didacus Comp. ist unterschieden: — *deliberato consilio* — — *unanimiter concorditer ac feliciter elegerunt*. s. Watterich II. S. 189.

²⁾ in der schon angezogenen Stelle des Berichtes an Lothar, vgl. Watterich II, S. 186. — ³⁾ Watterich II, S. 463.

⁴⁾ Zöpffel, S. 37. *ic.* bei welchem durchgehends der Vorschlag einer Person in der Berathung und die Abstimmung verwechselt werden.

⁵⁾ Bei dieser Gelegenheit kann auch noch aufmerksam darauf gemacht werden, daß auch in den späteren Constitutionen über die Papstwahl der Sprachgebrauch den *tractatus* ganz genau als vorausgehende Besprechung von der folgenden Wahl unterscheidet, und die Unzulänglichkeit der von Zöpffel aufgestellten Terminologie bestätigt. So verbietet die *constitutio aeterni Gregors XV.* von 1621 für den Fall der Wahl durch *Quasiinspiration* jeden vorausgehenden *specialis tractatus de persona*, d. h. von dieser bestimmten Person, während eine Besprechung anderer Vorschläge wohl vorhergehen kann.

bung bei der Wahl Anaklets II. geschildert, dagegen bei der Wahl Alexanders folgt auf die Besprechung verschiedener Personalvorschläge zuletzt die Entscheidung durch das Scrutinium. Wie diese Vorschge der Verhandlung angehören, welche der Wahl selbst vorausgeht, zeigt noch das Rundschreiben der Cardinäle ¹⁾ über Alexanders III. Wahl vom Jahr 1260, in welchem gesagt ist: in einer längeren Verhandlung (*tractantes*) ber die Wiederbesetzung wurden zwar mehrere Personen vorgeschlagen, aber man einigte sich schließlich dahin, alle anderen Vorschge aufzugeben, und den jetzigen Papst zu wählen, zu confirmiren und zu consecriren. Die Vorschge heißen auch hier *denominatio*, gehen der *electio* voran, der dann wiederum die Anerkennung des Wahlresultates folgt. Da die letztere den Wahlakt selbst erst perfect macht, so kann man sie als ein Moment des letzteren rechnen. Sie vollzog sich wie hier angegeben und sonst vielfach zu sehen ist durch die *confirmatio*, d. h. Unterschrift des Protokolls.

Ganz parallel mit *tractare*, *tractatus* geht auch der Ausdruck *deliberare*, *deliberatio*. Derselbe bezeichnet ganz ebenso die Berathschlagung, welche der Wahl selbst vorausgeht. In keinem anderen Sinne kann es gedeutet werden, wenn Victor IV. im Schreiben an die geistlichen und weltlichen Würdenträger am kaiserlichen Hofe ²⁾ sagt: *post longam vero collationem et diutinam deliberationem — sumus electi*, oder wenn Innocentius III. ³⁾ und Urban IV. ⁴⁾ davon sprechen, daß die Wahl des Papstes eine *amplior deliberatio* erforderte, der *tractatus* darüber *majorem deliberandi copiam* veranlaßte, so ist in allen diesen Fällen ja deutlich von der Ueberlegung vor der Wahl und für die Wahl die Rede. Man kann also nicht einen Akt der *deliberatio* aufstellen, der gleich der Prüfung des fertigen Wahlresultates wäre, wie denn auch Zöppfel selbst im weiteren Verlaufe die sogenannte *deliberatio* nicht mehr als kanonische Prüfung des Wahlergebnisses, sondern als Besprechung gemachter Wahlvorschläge darstellt, womit aber die ganze erste Vorstellung aufgehoben wird ⁵⁾. Auch kann es keineswegs ein regelmäßiges Bedrfnis gewesen sein, die kanonischen Eigenschaften eines Gewählten nun nach der Wahl durchzusprechen. Nur als Ausnahme kann es

¹⁾ Watterich. II. S. 494. — ²⁾ Ebendas. 461. — ³⁾ Innocent. III. epp. Bal. I. 1. — ⁴⁾ Urbans IV. Schreiben bei Raynald *annal.* III. S. 76. ad ann. 1261. 127. Auch für das, was man fortgehend unter *tractare* verstand, ist dieses Schreiben lehrreich. — ⁵⁾ a. a. O. S. 49.

angesehen werden, wenn nach Verkündigung des Resultates von gegnerischer Seite die kanonischen Fähigkeiten des Gewählten angefochten wurden ¹⁾. War das nicht der Fall, so war eben nur die formelle Anerkennung des Wahlresultates noch zu vollziehen.

Steht es so unsicher mit der sogenannten *tractatio* und ihren Theilen, so läßt sich auch nicht aus der Anwendung des Wortes *tractare* in dem Dekrete von 1059 sofort schließen, daß nach demselben die Cardinalbischöfe allein das Recht der Wahl im engeren Sinne haben sollten, und wir müssen daher diese Frage auf anderem Wege zunächst aus dem Wortlaute zu beantworten suchen.

Ein ausschließliches Wahlrecht der Cardinalbischöfe ist durch das Dekret nicht angezeigt; denn das Dekret verordnet, daß dieselben zunächst über die Wahl für sich verhandeln sollen, diese Verhandlung aber besteht in der *diligentissima consideratio*, und scheint daher vielmehr Vorberathung als irgend etwas anderes zu sein. Wenn das Dekret dann fortfährt: — *mox sibi clericos cardinales adhibeant, sicque reliquus clerus et populus ad consensum novae electionis accedant*, so steht jedenfalls fest, daß den Cardinalklerikern etwas Anderes als das *accedere ad consensum* welches nur dem *reliquus clerus et populus* vorbehalten ist, zukommt. Was im Unterschiede hiervon die Cardinäle, wenn sie von den Bischöfen zugezogen werden, zu thun haben, ist nicht gesagt, aber es ergibt sich aus dem Folgenden. Denn offenbar wird erst durch ihre Zuziehung dasjenige feste Resultat gewonnen unter dessen Voraussetzung es nunmehr (*sicque*) möglich ist, die übrigen nur im weiteren Sinne Wahlberechtigten zum *accedere ad consensum novae electionis* aufzufordern. Wo Jemand beitreten soll, muß die Sache für den Beitritt fertig sein. Wäre sie dieß aber schon vor der Zuziehung der Cardinalkleriker, so ist nicht abzusehen, warum nicht auch ihnen das bloße *accedere* zugetheilt sein sollte. So wie die Worte lauten, können wir daher nur annehmen, daß die Cardinalkleriker mit den Cardinalbischöfen die von den letzteren vorbereitete Wahl selbst (im engeren Sinne) vornehmen.

Dabei läßt sich freilich die Frage aufwerfen: wenn dem so war, warum ist diese Function der Cardinäle nicht ausdrücklich beschrieben, und durch ihr Uebergehen der Schein eines anderen Verhältnisses erweckt? Die Antwort liegt darin, daß dieses Gesetz, wie alle älteren Papstwahlgesetze, nicht die Absicht einer umfassenden neuen Ordnung

¹⁾ Ein außerordentlicher Fall ist jedenfalls in dieser Rücksicht der Vorgang bei der weiter unten zu besprechenden Wahl Victor's III.

der Wahl überhaupt, sondern vielmehr den Charakter einer Novelle hat, und mithin das bestehende Recht voraussetzt, wie dieß in ähnlichem Falle, im Gesetze Alexanders III. von 1179 nachmals ausdrücklich erklärt wurde ¹⁾. Daran aber, daß der Cardinalklerus vorher das Wahlrecht im engeren Sinne ausübte, läßt sich kaum zweifeln ²⁾. Es ist daher an sich, wie schon bemerkt, unwahrscheinlich, daß der Versuch gemacht worden wäre, demselben dieses Recht zu nehmen. Es ist aber um so unwahrscheinlicher, als dieß im Widerspruch wäre mit dem ganzen alten kanonischen Rechte über die Bischofswahlen überhaupt ³⁾. Vergewärtigt man sich das Letztere, so begreift sich um so leichter, daß das Gesetz gerade das nicht ausspricht, worauf es uns hier ankommt; denn es verstand sich in der That von selbst. Die Cardinalbischöfe müssen die Cardinalkleriker eben deswegen zuziehen (*adhibere*), weil nur durch diese die Wahl zu Stande kommen kann.

Wurde demnach den Cardinalpresbytern ihr Wahlrecht nicht entzogen, so ergab sich dessenungeachtet für die Cardinalbischöfe bei dem vorgeschriebenen Verfahren ein Uebergewicht, das von entscheidender Wirkung sein konnte. Was den Bischöfen für sich zustehen soll, ist eine Wahlberathung, die sie zuerst und allein vornehmen; sie sollen dadurch eine maßgebende Stellung für die Wahl bekommen, weil sie so den Presbytern mit fertigen Entschlüssen gegenüber treten. Dieß ist nun freilich nicht das Privilegium eines ausschließlichen Wahlrechts, aber es ist immerhin ein weitgreifender Vorzug. Wurde derselbe wirklich behauptet, so konnte der Papst in dem Rundschreiben von 1059 wohl sagen, er habe die Sache so geordnet: *ut electio Romani pontificis in potestate cardinalium episcoporum sit etc.* ⁴⁾. Wir können aber weiter gehen, indem wir als wahrscheinlichen Sinn des Dekretes annehmen, daß durch diese Bestimmung die Cardinalbischöfe ein maßgebendes Vorschlagsrecht erhalten sollten. Ihr Privilegium ist im Dekrete damit begründet, daß sie das Recht der Weihe des Pap-

¹⁾ *Licet de vitanda discordia in electione Romani pontificis manifestata satis a praedecessoribus nostris constituta manaverint* — —

²⁾ Vgl. oben S. 503. Anm. Dazu z. B. der Abriß der Geschichte der älteren Wahlen bei Phillips, Kirchenrecht, V. S. 739 ff.

³⁾ vergl. Bingham, *origines*. ed. Hal. II, 96 ff.

⁴⁾ Man vergleiche, wie Thomassin aus dem Privilegium der Prüfung und Sanctionirung der Bischofswahl durch die Bischöfe nach seinem Standpunkt argumentiren kann, daß bei der Bischofswahl die *summa potestas* oder *summa auctoritas* in der alten Kirche den Bischöfen zugekommen sei; *Vet. et nov. discipl. p. II. L. II. c. 4. 5. etc.*

stes haben, also an die Stelle treten, welche die Comprovinzialbischöfe beziehungsweise der Erzbischof bei anderen Bischöfen haben. Auf sie geht daher über, was in diesem Zusammenhange als das *judicium metropolitani* bezeichnet und durch die erzbischöfliche Ermächtigung zur Weihe ausgesprochen ist, das heißt, weil sie ohne Erzbischof die Weihe zu vollziehen haben, müssen sie die kanonische Befähigung des *consecrandus* prüfen, ehe sie die Weihe vollziehen. Und dieß wird am besten dadurch vorbereitet, das heißt alle Weiterungen werden am besten abgeschnitten, wenn sie von vornherein die Wahl vorbereiten und einleiten. Am wirksamsten wird dieser Einfluß, wenn sie mit einem Vorschlage den Presbhytern begegnen. Ueberdem konnte ihnen eine solche Stellung zur Wahl um so eher eingeräumt werden, als sie ähnlich den benachbarten Bischöfen bei der Bischofswahl dem wählenden Klerus der bischöflichen Kirche gegenüber durch mancherlei ältere Gesetze überhaupt zuerkannt war ¹⁾. Das Eigenthümliche in der Stellung der Cardinalbischöfe war nur das, daß sie vermöge ihrer besonderen gottesdienstlichen Beziehungen zur Römischen Kirche ²⁾ neben dem Rechte, welches aus ihrer Weihenbefugniß fließt, auch in die Reihe des wählenden Klerus selbst treten können.

Wir bewegen uns aber mit allem diesem keineswegs bloß auf dem Gebiete einer Exegese, die immerhin dem Zweifel Raum übrig ließe. Sondern die Auslegung des Dekretes hat ihre Richtschnur in den Aussagen eines klassischen Zeugen, welcher gleich nach dem Dekrete schreibt, offenbar dasselbe vertritt, wie er es denn mit beschloffen hat ³⁾. Wir haben in seinen schon zum Theil angezogenen Worten den Beweis gefunden, daß das Dekret von 1059 den Cardinalbischöfen eine privilegirte Function bei der Papstwahl überwies, aber dieselben Stellen dienen auch zum Beweise dafür, daß dieses Privilegium nicht das ausschließliche Wahlrecht (im engeren Sinne) gewesen sein kann. Petrus Damiani schreibt an Cadalus: ⁴⁾

Nimirum cum electio illa per episcoporum cardinalium

¹⁾ So bestimmt unter den 56 canones einer Synode von Arles aus dem fünften Jahrhundert (Mans. VII, 835) der c. 54, daß die Comprovinzialbischöfe drei Candidaten zur Wahl durch Klerus und Laien der Gemeinde vorschlagen.

²⁾ vergl. Phillips Kirchenrecht, VI, 158 ff. 168 ff. — ³⁾ Mansi XIX, 904.

⁴⁾ Petr. Dam. opp. Cajet. I, S. 19.

fieri debeat principale judicium, secundo loco jure praebeat clerus assensum, tertio popularis favor attollat applausum. —

Derselbe schreibt aber noch deutlicher in der disceptatio synodalis ¹⁾.: quis ergo — videbitur — praeferendus? — — — aut ille potius, quem cardinales episcopi unanimiter vocaverunt, quem clerus elegit, quem populus expetivit — — — Zur Ergänzung kann weiter dienen seine Frage im Briefe an Cadalus: — quid tibi de cardinalibus videtur episcopis? qui videlicet et Romanum pontificem principaliter eligunt — — — ²⁾.

Das principale judicium, welches die Bischöfe haben sollen, wird in der Vorberathung, welche dieselben nach dem Dekrete vornehmen, aufgestellt. Haben sie sich auf einen oder mehrere Candidaten geeinigt, so theilen sie dieß den Klerikern mit, und so ist die Wirkung dieses judicium's das vocare, das heißt der Vorschlag zur Wahl, welchen sie an die Wähler bringen. Die Wähler aber sind die clerici; der assensus, welchen ihnen die erste Stelle zuschreibt, ist durch die zweite zweifellos als das eigentliche eligere präcisirt. Wir dürfen hinzufügen, daß wiederum die Äußerungen des Petrus Damiani in einem Punkte durch das Dekret selbst erläutert werden. Denn wenn Petrus kurzweg vom Klerus spricht als den Wählern, so kann man deswegen doch nicht annehmen, daß nach seiner Auffassung die Cardinäle überall gar kein besonderes Recht hätten. In dieser Rücksicht darf man seine Angaben durch den Text des Dekretes ergänzen. Auch dieses zeigt uns eine Betheiligung von Berechtigten in dreifacher Abstufung. Aber an der Stelle, an welcher Petrus kurzweg clerus setzt, hat das die bestimmte Bezeichnung clerici cardinales, und in dritter Linie stellt es den reliquus clerus in eine Reihe mit dem populus zusammen. So ergänzen sich beide Quellen vollständig. Was aber durch Petrus fragelos festgestellt wird, ist, daß die Cardinalbischöfe nicht ein ausschließliches Wahlrecht damals bekommen haben, daß vielmehr gerade der specifische Wahlact einer anderen Classe zukam.

Die Maßregel, welche Nikolaus II. auf diese Weise traf, entsprach vollständig dem Bedürfnisse, oder den Motiven, welche die letzten Erfahrungen nahe legten. Es ist nirgends eine Spur davon, daß der Cardinalklerus sich bei der letzten Wahl so verhalten hätte, daß man ihn deswegen durch Entziehung des wichtigsten Rechtes strafen

¹⁾ Petr. Dam. Caj. III. 29^a. — ²⁾ das. Caj. I. C. 17^a.

mußte. Aber es war nahe genug gelegt, die Ausübung dieses Rechtes überhaupt vor schädlichen Einflüssen zu bewahren, und dieß geschah, wenn dasselbe in gewisser Art centralisirt wurde, aber das ist es, was durch diese Regulirung geschehen sollte. Außerdem war der schwerste Vorwurf gegen die Wahl Venedikts X. der, daß man ihn hatte durch einen Presbyter weihen lassen. Wollte man auch die Versuchung zu einer solchen Ungesetzlichkeit beseitigen, so geschah dieses gewiß am besten, wenn man sicherte, daß bei jeder Wahl die Cardinalbischöfe die leitende Stellung hatten, also gar Niemand gewählt werden konnte, den sie nicht bereit wären zu weihen.

War aber nur dieß der Sinn des Dekretes, so erklärt sich, daß wir weiterhin keine geschichtlichen Beziehungen auf dasselbe finden, daß nirgends in der Folge von einem ausschließlichen Wahlprivilegium der Cardinalbischöfe die Rede ist, daß ein solches nicht ausgeübt, aber auch nicht bekämpft oder aufgehoben wird; dieß ist geradezu unerklärlich, bei der Voraussetzung, daß ein solches Privilegium geschaffen war. Dagegen das Recht der Cardinalbischöfe, bei der Wahl das erste Wort zu haben, konnte auch leichter wieder übersehen werden, wenn nur die Substanz desselben gewahrt wurde, man konnte dem Zwecke dieser Bestimmung immerhin zu entsprechen denken, wenn ihr kanonisches Urtheil bei der Wahl zum strengen Vollzug kam. In dem Berichte des Petrus Pisanus über die Wahl des Papstes Paschalis II. werden die zur Wahl gehörigen Akte in den an den Erwählten gerichteten Worten zusammengestellt: *Ecce te in pastorem sibi dari expetit populus urbis, te eligit clerus, te collaudant patres, denique in te solo totius ecclesiae quievit examinatio* ¹⁾. Da die patres ohne Zweifel die Bischöfe sind, ist hier die Auffassung vertreten, wonach dieselben als eigenthümlichen Beruf das Urtheil über die Wahl haben. In dem Wahlstreite von 1130 berufen sich die Anhänger Anaklets II., wenn man ihnen vorhält, daß mehrere Bischöfe zur anderen Partei gehören, darauf, daß die Cardinalbischöfe kein anderes Recht haben, als über den Gewählten zu urtheilen ²⁾, und ein Cardinalbischof, Petrus von Portus, der zur Partei Anaklets gehört, bestätigt dieß mit dürren Worten, und zwar in einem Briefe an seine bischöflichen

¹⁾ Watterich II. S. 2.

²⁾ — *quibus nulla vel minima est in electione potestas* — Watterich II. 188. In dem gleichen Schreiben wird das Wahlrecht der Cardinäle auf das bestimmteste behauptet, wie überhaupt mehrfach bei den Wahlen in den ersten Zeiten des zwölften Jahrhunderts: — *priores cardinales cum reliquis*

Collegen selbst ¹⁾. Es war dieß doch keine Verläugnung des Decretes von 1059, im Principe hielt man auch so an den Aufstellungen desselben fest, auf den Modus allerdings, welchen dasselbe hatte aufstellen wollen, scheint kein Gewicht mehr gelegt zu werden, er ist wenigstens nicht erwähnt.

Nicht zu übersehen ist endlich für die Entscheidung der ganzen Streitfrage, daß von Auslegungen kirchlicher Gesetze in der Regel diejenige den Vorzug verdient, welche den geschichtlichen Zusammenhang des kirchlichen Rechtes wahrt, das sich mit so merkwürdiger Zähigkeit fortsetzt und auch da seine Einheit behauptet, wo auf den ersten Blick eine Unterbrechung vorzuliegen scheint.

Größere Schwierigkeit als die erörterte Bestimmung des Decretes bietet die zweite, die in Frage steht, sowohl was das Verhältniß der Texte als was den Sinn der Anordnung betrifft, nämlich diejenige, welche vom Rechte des Kaisers handelt. Beide Texte geben in Verbindung mit den übrigen Wahlbestimmungen einen Vorbehalt zu Gunsten dieses Rechtes, sie unterscheiden sich aber in diesem Stücke nicht weniger eingreifend als in der Feststellung des Wahlrechtes zwischen den Cardinalbischöfen und den übrigen Cardinälen. Der Text, welchem wir bisher den Vorzug geben mußten, bespricht das fragliche Recht in den Worten: *Salvo debito honore et reverentia dilecti nostri filii Henrici, qui impraesentiarum rex habetur et futurus imperator deo concedente speratur, sicut jam sibi concessimus, et successorum illius qui ab hac apostolica sede personaliter hoc jus impetraverint.* Die Worte bilden einen Satz für sich, und dieser folgt im Decret auf die Bestimmung über die passive Wahlfähigkeit, welche das Erforderniß der Zugehörigkeit zur Römischen Kirche als Regel aufstellt, übrigens Ausnahmen von derselben zuläßt. Andererseits steht er vor der Anordnung, wonach im Nothfalle auch in einer anderen Stadt als in Rom gewählt werden kann. Weiteres über das Recht des Königs findet sich dann nicht im Decrete.

Ganz anders verhält es sich damit im Vatikanischen Texte²⁾. Zwar enthält auch dieser im Wesentlichen den gleichen Satz, nur mit einer kleinen Ergänzung, wonach er lautet: *salvo debito honore et reverentia dilectissimi filii nostri Heinrichi, qui impraesentiarum*

cardinalibus, ad quos cum clero Romani pontificis spectat electio. — ebendas. 189. Dieß ist nicht Anmaßung eines neuen Rechtes, sondern Berufung auf ein notorisches.

¹⁾ vergl. Baron. ann. XVIII. S. 433.

²⁾ s. oben.

rex habetur, et futurus imperator Deo concedente speratur, sicut jam sibi mediante ejus nuntio Langobardiae cancellario W. concessimus et successorum illius, qui ab hac apostolica sede personaliter hoc jus impetraverint. Aber diese Worte stehen hier an einem anderen Orte. Sie sind eine nähere Bestimmung zu der ersten Vorschrift über die Wahl selbst: inprimis cardinales diligentissima simul consideratione tractantes, salvo debito — impetraverint ad consensum novae electionis accedant. Das Recht des Königs ist zwar den Worten nach auch hier ebenso unbestimmt wie dort bezeichnet, aber der Ort der Einschaltung des Satzes giebt schon eine bestimmtere Bedeutung. Folgen die Worte der Wahlvorschrift selbst nach, wie es im anderen Texte geschieht, so kann es sich fast nur um eine nachträgliche Genehmigung des Königs handeln, denn daß die Wahl ohne ihn perfekt wird, ist eben in der Vorschrift über dieselbe zu erkennen. Werden die Worte aber in diese Wahlvorschrift selbst eingerückt, so ist zwar immer noch möglich, daß nur von einer solchen Genehmigung die Rede sei, viel näher aber liegt, an ein königliches Recht zu denken, welches in die Wahl selbst eingreift. Und so will es dieser Text sicher verstanden wissen. Denn in dem früher erwähnten Schlusssatz der Wahlvorschrift ist weiter eingeschoben: ut nimirum — — religiosi viri cum reverendissimo filio nostro rege Heinrico praeduces sint in promovenda electione, reliqui autem sequaces¹⁾. Also der König soll mit den Wählern ersten Ranges sich vereinigen. Sie haben in Gemeinschaft mit dem König zu wählen. Und zu weiterer Bestätigung wiederholt sich ein ähnlicher Zusatz noch einmal, da nämlich wo von der etwaigen Verlegung der Wahl in eine andere Stadt die Rede ist. Auch hier wird angenommen, daß die wählenden Cardinäle sich mit dem König über die Frage vereinigen müssen²⁾. Wie an der Wahl selbst, so soll der König auch an dieser eingreifendsten Maßregel ebenfogut als die ersten Wähler berechtigt sein.

Mit Recht hat sich das Urtheil dieser Sachlage gegenüber jetzt ziemlich allgemein dahin gewendet, daß weder der eine, noch der andere Text die ursprüngliche Gestalt darbieten könne³⁾. Gegen den

¹⁾ Baron. ann. XVIII. S. 433. ²⁾ Quod si — — electio in urbe fieri non possit, licet tantum pauci sint, jus tamen potestatis eligere apostolicae sedis pontificem, ubi eam invictissimo rege congruentius judicaverint.

³⁾ Vgl. auch Waitz Forschungen z. d. Gesch. X. 614, besonders aber Giesebrecht, Münch. Jahrb. 1866. a. a. D.

zuerst besprochenen zeugt die unpassende Stellung des Satzes, die zwar nicht absolut zu seiner Verwerfung nöthigt, die ihn aber doch jedenfalls sehr unwahrscheinlich macht. Noch mehr aber spricht gegen diesen Text die gänzliche Unklarheit, in welcher er uns über das gemeinte Recht des Königs selbst läßt.

Gegen den andern Text spricht ebenso offenbar die Unmöglichkeit des Inhalts ¹⁾. Eine solche Betheiligung des Königs an der Wahl wäre die völlige Verläugnung des Motives, das dem ganzen Gesetze vorangeschickt ist und geradezu widersinnig ist, daß der König mit den *religiosi viri*, welche zur Vermeidung aller Simonie in der Wahl vorangehen sollen, zusammengestellt wird.

Uebrigens aber widersprechen sich in diesem Texte die einzelnen Stellen, welche von dem Rechte des Königs handeln. War es wirklich, wie die zweite Stelle gibt, ein Mitwahlrecht, wie konnte es dann an der ersten Stelle mit der unbestimmten Formel *salvo debito honore etc.* bezeichnet werden? Man sieht vielmehr deutlich, daß diese Formel vorgefunden ist und die weiteren Einschüßel bestimmt sind, derselben eine gewisse Deutung zu geben, welche ihr von Haus aus nicht zukommt.

Endlich ein dritter entscheidender Grund gegen die Vatikanische Recension liegt in der Structur des Satzes über die Wähler, von der schon oben zu reden war. Es unterliegt keinem Zweifel, daß dieser Satz in entstellender Weise verkürzt ist, die Ursache der Verkürzung aber ist offenbar keine andere, als daß der Zusatz *salvo debito etc.* eingeschoben ist. Durch diese Einschübung ist das richtige Subject zu *accedant* verdrängt worden. Macht man sich dieß klar, so kann man nicht annehmen, daß das Dekret ursprünglich an dieser Stelle gemäß dem Vatikanischen Texte das königliche Mitwahlrecht aufgestellt habe ²⁾. Eben so wenig aber kann man dabei stehen bleiben, daß der ursprüngliche Text zwar nicht das Mitwahlrecht, wohl aber die fragliche unbestimmte Formel an dieser Stelle enthalten haben werde ³⁾. Denn auch dieß ist durch die gleichen Gründe ausgeschlossen.

¹⁾ Am meisten wird diesem Texte noch eingeräumt von Giesebrecht a. a. D. 163 ff. Hinschius a. a. D. 252. ²⁾ Hinschius a. a. D. S. 252.

³⁾ Giesebrecht a. a. D. S. 167. läßt, obwohl er die Uebertragung des vollen von Heinrich III. geübten Rechtes annimmt, doch im Dekrete, sowie er dasselbe reconstituirt, nur die Formel *salvo debito etc.* stehen, wogegen ihm die den Sinn erläuternden beiden Zusätze: *cum — — rege — —* ausfallen.

Wir haben demnach sicher in keinem der beiden Texte in diesem Stücke mehr die ursprüngliche Gestalt des Dekretes; da uns nun aber auch ferner keine andere Quelle mit einem einschlägigen Citate des Dekretes zu Hilfe kommt, so ist klar, daß wir überhaupt nicht mehr sagen können, wie dieselbe gelautet hat, und alle Versuche, die Urge-
stalt jetzt noch herzustellen, bleiben unsichere Vermuthungen¹⁾. Nur das Eine läßt sich mit Sicherheit sagen, daß dieselbe uns weder im einen noch im anderen unserer Texte erhalten ist. Wir müssen aber noch weiter gehen und hinzufügen: nicht einmal darüber wissen wir etwas Gewisses, ob das ursprüngliche Dekret überhaupt einen derartigen Satz von den Rechten des Königs enthalten hat. Denn nicht der Schluß ist zu machen: weil doch beide Texte, wenn gleich an verschiedener Stelle und mit verschiedenem Sinne, den Satz *salvo debito honore etc.* enthalten, so müsse das ursprüngliche Dekret wenigstens überhaupt diesen Satz an irgend einer Stelle enthalten haben²⁾, sondern wir haben vielmehr zu schließen: weil dieser Satz in keinem der beiden Dekrete an einem Orte steht, wo er ursprünglich gestanden haben kann, so ist es möglich, daß derselbe überhaupt ein dem ursprünglichen Texte fremder Zusatz ist. Mehr als diese Möglichkeit aber läßt sich zunächst allerdings nicht aussagen, und dieselbe erlangt nur dadurch einen gewissen Grad von Wahrscheinlichkeit, daß in den sonstigen Anführungen des Dekretes von Seiten des Papstes schlechterdings von einem Rechte des Königs nicht die Rede ist. Man stoße sich nicht an diesem Gedanken durch die Argumentation, daß ein ganzliches Ignoriren des Königs, ein indirectes Ausschließen desselben von jedem Einfluß auf die Wahl in dem Augenblicke, da das Dekret erlassen wurde, unmöglich gewesen sei. Wer sagt denn, daß das Schweigen dieses Dekretes diesen Sinn haben mußte? Es kann sich dabei doch ebensogut um ein vorläufiges bloßes Umgehen der Frage handeln. Denn wir müssen auch diesem Punkte gegenüber uns gegenwärtig halten, daß das Dekret nicht das ganze Recht erschöpfend ordnen will und zu ordnen braucht.

Wir sind aber auch bei diesem Anlasse wieder in der Lage, Auskunft über die Fragen, welche unsere Texte offen lassen, aus Petrus Damiani schöpfen zu können. Der Cardinal hat sich über das Recht des Königs geäußert aus Anlaß des Wahlstreites bei Alexander II.

¹⁾ Vergl. auch Jaffé's Urtheil hierüber bei Waitz Forschungen x. X. S. 614. Anm.

²⁾ So im Wesentlichen Giesebrecht a. a. D. S. 157.

dem Nachfolger des Nikolaus II. In dem ersten Schreiben an den Gegenpapst, Cadalous von Parma, ist auch über diesen Gegenstand seine Auffassung der gleichen wichtigen Stelle zu entnehmen, welche uns über die Rechte der Cardinäle belehrt. Denn nach den Worten: *nimirum cum electio illa — — tertio popularis favor attollat applausum*, fährt er unmittelbar fort¹⁾: *sicque suspendenda est causa, usque dum regiae celsitudinis consulatur auctoritas, nisi, sicut nuper contigit, periculum fortassis immineat, quod rem quantocius accelerare compellat*. In dieser dem Wahldekrete unmittelbar folgenden Zeit wurde demnach von der kirchlichen Partei als Recht anerkannt, daß nach kanonischer Vollziehung der Wahl der König um seine Zustimmung zu befragen sei, von welcher die Gültigkeit der Wahl und daher die Vornahme der derselben folgenden Akte abhängig ist. Worauf aber dieses Recht beruhe, ist hier nicht gesagt. Dagegen läßt im Dialoge der aus Anlaß des gleichen Streites geschriebenen *disceptatio synodica* derselbe Petrus den Regius advocatus sich auf ein dem Könige von dem Papste Nikolaus ertheiltes Privilegium berufen. Der Advokat sagt nämlich²⁾: *verumtamen tu hoc negare non potes, quod pater domini mei regis, pia memoriae Henricus imperator factus est patricius Romanorum, a quibus etiam accepit in electione semper ordinandi Pontificis principatum. Huc accedit, quod praestantius est, quia Nicolaus Papa hoc domino meo regi privilegium, quod ex paterno jam jure susceperat, praebuit et per synodalis insuper decreti paginam confirmavit*. — Der defensor Romanae ecclesiae antwortet darauf: *privilegium invictissimo regi nostro ipsi quoque defendimus et ut semper plenum illibatumque possideat vehementer optamus*. Aber, fährt er fort, es waren Recht und Gründe vorhanden, dießmal dasselbe zu suspendiren. Der praktische Grund, führt er aus, sind die bürgerlichen Unruhen in Rom gewesen, welche eine Zögerung nicht zuließen. Wogegen dann der Advokat des Königs wieder geltend macht, in der Zeit von ungefähr drei Monaten, welche zwischen dem Tode des vorigen und dem Amtsantritte des neuen Papstes verflossen, wäre doch Gelegenheit genug gewesen, daß hätte können ab *aula regia pragmaticae sanctionis vobis apocha reportari*³⁾.

¹⁾ a. a. D. S. 19a.

²⁾ opp. Caj. III. 23a.

³⁾ Ebendaf. S. 26b.

Was ergibt sich nun aus diesen Aeußerungen über die ursprüngliche Gestalt unseres Textes? Man kann nach denselben nicht zweifeln, daß Seitens des Nikolaus II. eine Anerkennung des königlichen Rechtes stattgefunden hat, welche wir im allgemeinen mit dem fraglichen Inhalte des Dekretes identificiren dürfen. Keineswegs ist aber damit auch die Frage schon entschieden, ob diese Anerkennung oder, wie es Petrus darstellt, Verleihung eines Rechtes gerade durch das Dekret von 1059 in seiner ersten Gestalt erfolgte, und daher als ursprünglicher Bestandtheil desselben anzusehen ist. Es wird dieß vielmehr zweifelhaft dadurch, daß der Satz selbst sich auf einen schon vorangegangenen Akt zurückbezieht, woraus sich auch allein seine Kürze und Vieldeutigkeit erklärte.

Zwar ist auch dieß streitig, ob der Akt, dessen das Dekret mit Rückbeziehung gedenkt, sich auf das Wahlrecht des Königs bezieht. Vergewärtigen wir uns die Worte: *salvo debito honore et reverentia dilecti filii nostri Henrici, qui impraesentiarum rex habetur et futurus imperator Deo concedente speratur, sicut jam sibi concessimus, et successorum illius qui ab hoc apostolica sede personaliter hoc jus impetraverint*. Was ist der Gegenstand der Concessiön, die dem König gemacht sein soll? Man hat es wohl auch des nächsten Zusammenhanges wegen auf die Zusage der Kaiserkrönung bezogen¹⁾. Aber im allgemeinen steht dem entgegen, daß wir nirgends sonst das königliche Recht bei der Papstwahl in einem solchen Zusammenhang mit der Kaiserkrönung gebracht sehen. Sodann muß das, was dem König Heinrich schon gewährt ist, offenbar einerlei sein mit dem jus, von welchem nachher bei seinen successores die Rede ist. Nun wird man aber nicht läugnen können, daß die Worte: *qui personaliter hoc jus impetraverint* nicht gut auf die Kaiserkrönung passen. Und demnach kann es sich auch bei Heinrich IV. nicht um diesen Akt handeln. Was die successores des Königs von dem apostolischen Stuhle persönlich erst empfangen sollen, kann nichts Anderes sein als eben ihr Privilegium für die Papstwahl selbst²⁾. Dann haben wir aber auch bei dem Satze *sicut jam sibi concessimus* an die Einräumung des gleichen Privilegiums an König Heinrich zu denken, und dürfen diese Worte nicht auf seine künftige Kaiserkrönung beziehen. Weil diese

¹⁾ So früher Giesebrecht.

²⁾ Ob dieß durch Uebertragung des *Patriciates* geschehe, wie Will (Anfänge der Restauration der Kirche u. II S. 172) meint, kann hier unerörtert bleiben.

dem König gemachte Concession als bekannt vorausgesetzt wird, so kann auch das betreffende Recht bei den Nachfolgern ohne weitere Erläuterung als *hoc jus* aufgeführt werden. Ist aber ein solcher Akt außerhalb des Dekretes von 1059 vollzogen worden, so könnte auch die Angabe des Petrus Damiani in der *disceptatio synodica* ebenso gut auf diesen gehen, als auf das Dekret, und bliebe es daher immerhin noch fraglich, ob eben das Dekret von 1059 ursprünglich eine Bestimmung über das Recht des Königs enthalten habe und wenn wir aus Petrus Damiani erfahren, daß der Cardinal Stephan die Mission bekam, das Dekret an den Hof zu bringen und zu erläutern,¹⁾ so folgt daraus nur, daß es mit dem Zusatz dorthin gebracht wurde, nicht aber, daß es von Anfang so abgefaßt war.

Um so mehr kommt darauf an, welchen Charakter die Einschaltung des *Sages* hat. Gründe, dem ohne eine Erwähnung des Königs abgefaßten Wahldekrete von 1059 einen solchen Zusatz mit der Formel *salvo debito etc.* beizufügen, konnten früher oder später mannigfaltige eintreten. Man denke an den peinlichen Eindruck, welchen ohne Zweifel das ganze Wahldekret am königlichen Hofe hervorbrachte. Aber wenn wir die fraglichen Motive richtig würdigen wollen, so werden wir nicht bloß an eine Beschwichtigung in dieser Richtung denken dürfen, wir haben vielmehr vorzugsweise den Umstand zu beachten, daß das königliche Recht als Ausfluß der persönlichen Vergünstigung des Papstes an den einzelnen König charakterisirt ist. Schon die Erklärung, welche Nikolaus nach dem Zeugnisse des Dekretes, sowie des Petrus Damiani dem Hofe gab, hat sich ohne Zweifel eben nur auf die Person des Königs bezogen ohne weitere Erörterung darüber, ob das Recht persönlich sei. Hier ist aber nun ausdrücklich gesagt, daß dasselbe jedesmal etwa von persönlicher Verleihung abhängig sein solle. Damit bekommt die Concession einen Charakter, der sie mit den Ansprüchen des Römischen Stuhls versöhnt, aber der Satz des Dekretes bekommt auch auffallende Aehnlichkeit mit den Privilegien Karls des Großen

¹⁾ Dioc. Syn. a. a. D. S. 27a. Die Sendung des Cardinals Stephan, welche am kaiserlichen Hofe so schroff abgewiesen wurde, betraf nicht die Wahl Alexander's II., sondern den Beschluß der Synode von 1039, wie schon Hefele, Conc.-Gesch. IV. S. 781 gegen die ältere Ansicht sicher bewiesen hat und auch hierin von Will, Anfänge II. 172 f. nicht widerlegt worden ist, vgl. auch Giesebrecht, Kaisergesch. III. 65. Diese Sendung ist daher ein Beweis, daß man den Hof beschwichtigen wollte, und macht es nur wahrscheinlich, daß man dem Dekret für diesen Zweck einen Zusatz über das königliche Recht gab.

und Otto des Großen ¹⁾, das heißt, er vertauscht eine unliebsame Thatsache mit einer ähnlichen Fiction.

Wir haben aber noch genauer zu erörtern, was für ein Recht des Königs der Zusatz, wie er zunächst in der bisher besser erfundenen Textgestalt vorliegt, bezeichnen will. Diese Frage weiter zu verfolgen ist um so mehr Ursache vorhanden, als sich Petrus Damiani in seinen für uns entscheidenden Aeußerungen nicht gleich bleibt. Mit der Auffassung, welche wir aus unserem Texte gewinnen, stimmt ohne allen Zweifel die oben angeführte Aeußerung in dem Briefe an Cadalous von Parma ²⁾ überein. Hiernach vollzieht sich die Wahl in Rom vollkommen frei und kanonisch, und erst wenn sie vollzogen ist, so ist die Genehmigung des Königs einzuholen; *sicque suspendenda est causa usque dum regiae celsitudinis consulatur auctoritas etc.* Es versteht sich von selbst, daß wenn die Bestätigung vom König verweigert würde, eine neue Wahl vorgenommen werden müßte. Nicht so ganz durchsichtig sind die Angaben in der zweiten Aeußerung des Petrus, in der *disceptatio* ³⁾. Dort geht der Advokat der Sache des Königs, wie wir sahen, von dem Patriciate Heinrichs III. aus, den er in Verbindung mit dieser Würde von den Römern in *electione semper ordinandi Pontificis principatum* erhalten läßt ⁴⁾. Man kann darunter nicht ein Recht wie das der bloßen Bestätigung sondern nur die Initiative bei der Wahl selbst, also sofern eine Wahl dabei doch gedacht zu werden scheint, etwa einen maßgebenden Vorschlag denken. Nun wird aber hinzugefügt, eben dieses Privilegium, das dem König schon von seinem Vater her zugekommen wäre, sei ihm nun überdies auch von dem Papste Nikolaus förmlich verliehen worden. Der Defensor der Römischen Kirche erwidert dann, daß auch sie das Privilegium des Königs keineswegs angreifen, sondern gewahrt wissen wolle. Hier liegt also eine andere Definition des königlichen Rechtes vor als in dem Briefe an Cadalous. Uebrigens bleibt sich auch in dieser Schrift die Vorstellung von dem Pri-

¹⁾ vgl. Hinschius a. a. O. S. 229. f. und S. 240 ff.

²⁾ f. oben. — ³⁾ Auf sie stützt sich vornehmlich Hinschius a. a. O. S. 252 zu Begründung der Ansicht, daß es sich nur um eine Concurrenz des Königs bei der Wahl selbst handeln konnte.

⁴⁾ *Veruntamen tu hoc negare non potes, quod pater domini mei regis pie memorie Henricus imperator factus est patricius Romanorum, a quibus etiam accepit in electione semper ordinandi pontificis principatum.* P. D. opp. Caj. II. 23^a.

bilegium des Königs keineswegs gleich. Die Klage des Regius advocatus, von welcher die ganze Erörterung ausgeht, ist nur im allgemeinen darauf gerichtet, daß man jetzt eine Wahl vorgenommen habe sine consensu domini nostri regis ¹⁾. Auch gegen die Entschuldigung der zur Eile drängenden Umstände erwidert derselbe nachher nur, es wäre doch immerhin Zeit gewesen, diesen consensus zu erwarten, ehe der neue Papst die Nachfolge angetreten habe ²⁾. Wenn wir aus diesen Aeußerungen des Petrus ein einheitliches Ergebnis zu ziehen suchen, so können wir ganz von der Frage absehen, wie es sich mit der Verleihung des Patriciates als Quelle des Rechtes bei der Papstwahl von Seiten der Römer gegenüber Heinrich III. verhalte, das heißt ob die hierin liegende Fiction wirklich von den Römern oder nur von der nachträglichen Erzählung gemacht werde ³⁾. Das Recht, welches aus der Uebernahme des Patriciates durch Heinrich III. folgen soll, ist jedenfalls kein anderes, als die Einsetzung des Papstes ⁴⁾. Nun ist nicht zu läugnen, daß Petrus dieses Recht identificirt mit dem durch Nikolaus dem Nachfolger verliehenen. Aber wir dürfen deswegen doch nicht zu rasch schließen, daß wirklich von Seiten des Papstes, sei es in dem Dekrete von 1059 oder in anderer Form die Anerkennung eines so weit gehenden Rechtes erfolgt sei. Die Darstellung des Petrus leidet an einer gewissen Unklarheit, seine Aeußerungen sind geradezu widersprechend. Wir müssen daher vermuthen, daß er hier nur eine Identität glauben machen will, welche in Wirklichkeit nicht besteht. Hatte doch die kirchliche Partei ein Interesse daran, zwar das königliche

¹⁾ Ad querelam coram sanctis sacerdotibus deponendam sufficiat nobis dicere, quoniam inthronizastis Papam sine consensu domini nostri regis, ad injuriam scilicet atque contemptum regiae majestatis. ebend. 22^a.

²⁾ Dicitis, quia necessitate constricti et velut angusti temporis brevi spatio coarctati nequaquam potuistis in electione pontificis expectare consensum regiae majestatis, — — — Videamus ergo si per tam morosam longitudinem, trimestris videlicet spatii, non potuerit ab aula regia pragmaticae sanctionis vobis apocha reportari.

³⁾ Das Bedenkliche an der ganzen Ueberlieferung von der Uebertragung des Patriciates ist eben der Umstand, daß von demselben nur im Zusammenhange mit der Papstwahl die Rede ist, daß der Patriciat überall nur für diesen Zweck verliehen wird. Und unter den Gewährsmännern allen könnte allein Petrus Damiani ernsthaft in Betracht kommen, wenn nicht gerade bei ihm der Zweifel wegen der Tendenz seiner Erzählung berechtigt wäre.

⁴⁾ Vergl. Zöpffel gegen Giesebrecht, a. a. O. S. 75 ff.

Recht auf alle Weise zu beschränken, aber den Schein festzuhalten, als ob es in der Sache sich ganz gleich bleibe. Was diese Partei damals wirklich zugeben wollte, das hat Petrus überall deutlich gesagt, wo er eben ohne solche Nebenbeziehungen redet. Er will die freie kanonische Wahl und für den König nicht mehr als den consensus, der auch wo jene stattfindet, das einzige noch mögliche Recht auf seiner Seite ist. Nun hatte Heinrich III. allerdings etwas Anderes ausgeübt, was eben Petrus den Vertretern der königlichen Sache in seinem Dialoge als den principatus bei der Wahl bezeichnen läßt. In der That hatte er den Papst statt aller Wahl von sich aus bestellt. Wenn nun aber Petrus dessenungeachtet den regius advocatus nichts weiter fordern läßt, als daß der consensus des Königs eingeholt werde, so will er damit offenbar der Sache die Wendung geben wie wenn von Seiten des Hofes selbst schon nichtsmehr weiter gefordert werde, als ein Consensus-Recht, wie wenn man darin die genügende Wahrung seines principatus in electione anerkenne. Umsomehr dürfen wir auch den Schluß machen, daß die Erklärung des Papstes Nikolaus gegen den Hof, deren Thatsächlichkeit vorausgesetzt, nichts Anderes besagt haben kann, als daß dem König der consensus jederzeit vorbehalten bleiben solle. Das ganze Verfahren des Petrus bestätigt daher gerade denjenigen Text des Dekretes, nach welchem das Recht des Königs der vorangehenden freien Wahl keinen Eintrag thut. Es bestätigt aber ferner die Vermuthung, daß der Satz des Dekretes im Sinne der kirchlichen Partei in die Anerkennung des königlichen Rechtes eine principielle Abschwächung, ja eine Verlehrung desselben legen wollte. Und wir dürfen aus dieser Parallele zugleich schließen, daß der Zusatz zum Dekrete mindestens sehr frühe gemacht worden ist.

In gleicher Richtung dürfen wir auch noch einen weiteren Zug in der Darstellung des Petrus beachten. Der Defensor der Römischen Kirche in der disceptatio gibt nämlich allerdings das Privilegium, welches Nikolaus dem Könige verliehen habe, zu. Aber er stellt es sofort lediglich als einen Ausfluß der Vollmacht der Kirche dar ¹⁾. Wenn er daher sich darauf beruft, daß der König gegenwärtig, so lange er noch Knabe sei, es doch nicht wohl ausüben könne, so weist er zugleich darauf hin, daß die Kirche sich auch hier als

¹⁾ Nur der regius advocatus geht davon aus, daß Heinrich IV. das Privilegium schon vor der Bestätigung durch den Papst paterno jure besessen habe. Der Defensor Rom. eccles. dagegen bezieht sich nur auf das durch die päpstliche Verleihung erlangte Recht.

Mutter verhalte, welche verleihen, aber auch entziehen und durch das Entziehen selbst bewahren kann, was sie verleiht. Im Wesentlichen ist dieß der gleiche Standpunkt, welchen der Satz des Dekretes deutlich bekennt, wenn er das Recht nur denjenigen Nachfolgern des Königs zuschreibt, die es von demselben ausdrücklich für ihre Person erhalten. Je tendenziöser diese Darstellung hier erscheint, desto mehr erscheint es auch als wahrscheinlich, daß der Satz im Dekrete ein Einschleßel ist, welches eben den Zweck hatte, dieser beschränkenden Auffassung der vorangegangenen Concession Geltung zu verschaffen.

Gehört nun der Standpunkt der Einschaltung so ganz dem Zeitgenossen und Miturheber des Dekretes an, so dürfen wir zum Schlusse noch beifügen, daß der Zusatz keineswegs erst nach der Synode von 1059 gemacht sein muß. Hatte Nikolaus die in dem Dekrete erwähnte Erklärung an den Hof vor der Synode von 1059 abgehen lassen, so kann auch auf der Synode selbst der Beschluß der gleichen Anerkennung gefaßt worden sein, welcher dann dem zunächst für andere Zwecke und daher auch ohne Erwähnung dieses Punktes beschlossenen Wahldekret aus Klugheit noch in Form dieser Reservation beigezeichnet wurde — sei es auch nur für die Mittheilung an den Hof. Wobei aber in der Fassung derselben eben das Ziel verfolgt wurde, der geschehenen Anerkennung königlichen Rechtes den Charakter einer bloß persönlichen Bewilligung zu geben. Der Ursprung und Sinn unseres Textes bleibt auch in diesem Falle der gleiche, wie wenn das Dekret kurz darauf interpolirt wurde. Es empfiehlt sich aber diese Vermuthung vielleicht deswegen, weil Petrus Damiani doch unverkennbar auf die Anerkennung des königlichen Rechtes in einem Synodaldekrete hinweist ¹⁾. Andererseits erklärt sich bei dieser Annahme immer noch, daß die übrigen Schreiben des Papstes das Dekret ohne Erwähnung des königlichen Rechtes reproducieren; denn die Erwähnung des letzteren bleibt auch so ein dem ersten Beschluß des Dekretes fremder Anhang.

Wenden wir uns endlich noch zu dem Vatikanischen Text des Dekretes, so liegt hier die Sache einfacher, und ist in den neueren Untersuchungen von Gieseler, Waiz und zuletzt besonders Giesebrecht zur Genüge aufgehellst worden. Der Cardinal Deusdedit

¹⁾ — privilegium — per synodalis insuper decreti paginam confirmavit. Petr. Dam. opp. III. 23^a. Ferner — nullatenus debuit immutari quod Papa concessit, quod decreto constituit, quod scriptione firmavit. vgl. auch oben S. 518 Anm. 1.

(contra invasores) — nach früherer Meinung wird die Aeußerung in der Regel unter dem Namen Anselms von Lucca aufgeführt ¹⁾ — berichtet, daß Wibert von Ravenna, das heißt der Gegenpapst Gregors VII, Clemens III. das Dekret gefälscht und dadurch ganz in sich widersprechend gemacht habe ²⁾. Was er im Auge hat, ist ohne Zweifel die Fälschung, deren Resultat uns im Vatikanischen Texte vorliegt. Denn was in diesem vorgeschrieben ist, das entspricht ungefähr den Vorgängen bei der Wahl Wiberts selbst in Brixen 1080, oder dem, was man sich schon früher, wie Giesebrecht will ³⁾ 1076 auf der Wormser Versammlung als wünschenswerth und erreichbar vorstellte, nämlich eine Wahl, von Cardinälen aber in Gegenwart des Königs und unter seiner Mitwirkung vollzogen. Die Bestimmung über das Recht der Cardinalbischöfe paßte dabei freilich nicht, denn wie konnte man in Deutschland die Cardinäle überhaupt so vollständig beisammen haben? Um so weniger bedachte man sich, dieselbe bei der Einschlebung des Vorbehaltes für den König aus dem Hauptsatz des Dekretes verschwinden zu lassen. Man kann sich dann fast nur darüber wundern, daß das Dekret in dieser gefälschten Gestalt der kirchlichen Partei so beschwerlich wurde, daß selbst von Gregor VII. berichtet wird, er habe Lust bezeugt es zu widerrufen, und daß der Abt Desiderius von Monte Cassino, dasselbe zwar nicht ganz ohne Zweifel an der Richtigkeit hinnahm, aber doch vorzugsweise es durch den Tadel der Thorheit, die darin liege, zu entkräften suchte ⁴⁾. Allein wir haben damit nur einen weiteren Beitrag zu den vielen ähnlichen Fällen mittelalterlicher Kirchengeschichte, wo solche Fälschungen ebenso von Gegnern wie von Freunden hingenommen, und zum höchsten nur mit der gleichen Unbehilflichkeit wie hier bekämpft werden.

Nur ein Punkt ist noch im Zusammenhange mit dem Vorigen zu erwähnen. Deusdedit behauptet eine Fälschung des Decretes durch Wibert auch in Ansehung der Fluchformel, welche einen Eindring-

¹⁾ Vergl. Giesebrecht a. a. D. S. 180 ff.

²⁾ praeterea autem praefatus Wibertus aut sui, ut suae parti favorem ascriberent, quaedam in eodem decreto addendo, quaedam mutando, ita illud reddiderunt a se dissidens, ut aut pauca aut nulla exemplaria sibi concordantia valeant inveniri. Quale autem decretum est, quod a se ita discrepare videtur, ut quid in eo potissimum credi debeat, ignoretur. Mon. SS. XII. S. 8. Man darf hiebei nicht übersehen, daß die Worte des Verfassers gegen seine Absicht den Thatbestand bezeugen, daß nicht nur eine sondern mehrere Aenderungen geschehen waren und den Text unsicher gemacht hatten.

³⁾ Giesebrecht a. a. D. S. 169 ff. — ⁴⁾ Vergl. Giesebrecht a. a. D. S. 173.

ling, der den päpstlichen Stuhl gegen die Vorschriften des Gesetzes besteige, trifft ¹⁾ Nun stimmt aber der Vatikanische Text gerade in diesem Stücke mehr mit der kurzen Angabe des päpstlichen Rundschreibens, dessen Formel er nur durch den kleinen Zusatz *sed satanas* noch verstärkt ²⁾. Dieß ist jedoch in keinem Falle entscheidend für das Verhältniß der beiden Texte. Denn das Rundschreiben verhält sich hier als Auszug, die Wibertische Fälschung hat möglicher Weise auch seinen Text hereingezogen, um den Fluch desto schlagender zu machen. Traf er doch so auch den Papst, der ohne den König gewählt war. In diesem Sinne hat denn nachweislich schon die Wormser Versammlung den Fluch des Dekretes gegen Gregor VII. zu verwerthen gesucht ³⁾. Und wegen dieser Verwerthung hatten dann die Kirchlichen Anlaß, auch diesen Punkt der Abweichung hervorzuheben.

Das Ergebniß der Untersuchung über das Dekret von 1059 ist daher im ganzen folgendes:

a. Das Dekret suchte die Unabhängigkeit der Wahl zu sichern und fremden Einfluß auf dieselbe abzumehren, indem es die Leitung der Wahl in die Hände der Cardinalbischöfe legte, ohne übrigens damit dem überlieferten Wahlrecht im engeren Sinne auf Seiten der Cardinalpresbyter, sowie im weiteren Sinne der übrigen Geistlichkeit und der Laien zu nahe zu treten.

b. Ueber den Antheil des Königs an der Besetzung des Römischen Stuhles enthielt das Dekret ursprünglich wahrscheinlich gar nichts.

c. Dagegen hatte der Papst Nikolaus II. am Hofe mit Beziehung auf den Vorgang bei seiner eigenen Wahl die Versicherung gegeben, daß die Römische Kirche in der Zukunft ein Consensrecht des Königs immer wahren werde.

d. Mit Beziehung hierauf hielt die kirchliche Partei dann bald auch für gut, sei es noch auf der Synode von 1059, sei es später eine Vermahnung zu Gunsten dieses königlichen Rechtes in das Dekret selbst einzuschalten, in allgemeinen Ausdrücken über den Umfang des Rechtes, aber mit der bestimmten Cautel, daß dasselbe immer nur persönlich dem König verliehen werde.

¹⁾ a. a. D.: *excommunicatio autem, quae in praefato decreto terribiliter profertur, a Wiberto aut a suis fautoribus indita creditur, quoniam in antiquioribus ejusdem decreti exemplaribus longe aliter habetur.*

²⁾ Das Rundschreiben hat: — *non papa vel apostolicus sed apostaticus habeatur.* Der Vatikanische Text des Dekretes: — *non papa sed satanas, non apostolicus sed apostaticus — habeatur —.*

³⁾ Vergl. Giesebrecht a. a. D. S. 169 f.

e. In der Zeit Gregors VII. dagegen hat die königliche Partei diese Einschaltung benutzt und den Text derselben in der Richtung umgestaltet, daß dem König das Recht zugeschrieben wurde, bei der Wahl mit den Wahlberechtigten im engeren Sinne zusammen zu wirken.

f. Die Unsicherheit, welche dadurch in den Text des Wahldekretes kam, bewirkte, daß dasselbe bald nicht mehr beachtet wurde.

III.

Die Geschichte des Dekretes von 1059 führt von selbst in die Geschichte der nächsten Papstwahlen. Die unmittelbar folgende hat uns bereits die wichtigsten Quellen geliefert, welche zur Beurtheilung des Dekretes selbst angewendet werden können. Sie zeigt aber auch, wie in raschem Fortschritte die kirchlichen Bestrebungen sich klären, in welche uns das Dekret selbst versetzt.

Nach dem Tode des Papstes Nikolaus II. ist die Wahl seines Nachfolgers Alexander II. in kanonischer Weise vorgenommen worden. Sie geschah in Rom, unter richtiger Bethheiligung aller berechtigten Parteien, der Cardinalbischöfe, des Klerus, des Volkes. Classischer Zeuge dafür ist Petrus Damiani, und da er sich im Streite mit den Gegnern in aller Breite darauf beruft, ist kein Zweifel an seinen Angaben leicht möglich. Gerade diese Angaben sind uns die Quelle gewesen, nach welcher wir die Frage über die Wähler im Wahldekrete von 1059 in erster Linie beantworten konnten.¹⁾ Ebenso sicher aber erfahren wir von demselben Gewährsmann, daß der königliche Hof bei dieser Wahl ganz unberücksichtigt blieb. Wahl und Inthronisation wurden vollzogen, ohne daß man mit demselben verhandelte. Wir kennen schon zum Theil die Entschuldigungsgründe, welche Petrus dafür hat. Er bestreitet das Privilegium des Königs, welches auf der persönlichen Verleihung des Papstes an denselben beruht, nicht im Princip. Aber der König ist noch ein Kind: wenn die Kirche daher diesmal einseitig vorgegangen ist, so hat sie ihm sein Recht nicht entzogen, sondern sie hat die Pflicht des Vormundes übernommen und es selbst für ihn ausgeübt. Gedrängt war sie aber zu diesem Verfahren durch die

¹⁾ Eben deswegen weil Petrus in dieser Schrift wiederholt sich auf das Dekret von 1059 beruft, ja dieß in gewisser Beziehung den Angelpunkt seiner Erörterung bildet, müssen wir annehmen, daß auch, was er über die Functionen der verschiedenen Classen von Wahlberechtigten sagt, in Uebereinstimmung mit dem Dekrete ist. Mithin kann das Dekret unmöglich eine Wahlordnung aufgestellt haben, bei welcher die Wahl selbst ausschließlich in den Händen der Cardinalbischöfe wäre.

Unruhen in Rom, welche keinen Aufschub und darum keine Verhandlungen zuließen. Nur in zweiter Linie macht er noch auf andere Umstände aufmerksam, welche die Beschwerde über das Verfahren entkräften können. Einerseits nämlich ist das Recht, über dessen Verletzung man von Hofe aus klagt, nicht so zweifellos. Denn die Deutschen haben auf einem Concil den Papst Nikolaus verworfen und alle seine Gesetze mit, sie haben auch die Auseinandersetzung über das Dekret, die versöhnliche Mittheilung, welche der Cardinal Stephan überbringen sollte, ungelesen, ungehört zurückgewiesen, sie können also auch jetzt nicht die Geltung des Papstwahlprivilegiums beanspruchen. Andererseits hat die kirchliche Partei bei aller Entschiedenheit ihres Schrittes doch auch jetzt noch ihren versöhnlichen Sinn bewiesen, denn sie haben in Anselm von Lucca einen Mann gewählt, der am Hofe gelebt hatte.¹⁾ Aber das letztere ist auch Alles, was er als Zeichen scheinbarer Rücksicht auf den Hof anzuführen im Stande ist. In der That hatte man auf jedes vorausgehende Einverständniß mit demselben verzichtet. Der Tod des Papstes Nikolaus war eingetreten, nachdem es zwischen ihm und dem Hofe zum vollkommenen Bruche gekommen war. Die Hildebrandische Partei konnte in diesem Augenblicke kaum hoffen, daß selbst ihre Unterwerfung dort angenommen würde. Ihre Römischen Gegner, dieselben welche bei der Wahl Nikolaus II. den Versuch gemacht hatten sich von ihr frei zu machen und welche damals schon sich als Vertreter des kaiserlichen Interesses geltend zu machen versuchten, hatten sich nach Nikolaus Tod sogleich mit dem Hof in Verbindung gesetzt, der Graf Gerard war mit anderen selbst dorthin gegangen. Umso weniger war an den Erfolg einer Annäherung Hildebrands, auch wenn er sie hätte versuchen wollen, zu denken. Alles, was man thun konnte, war, daß man selbst mit der Aufstellung eines Papstes dem Hofe zuborkam. Unter diesen Umständen konnte nur auffallen, daß Hildebrand damit dennoch drei Monate zögerte, wenn wir nicht sehen würden, daß der Parteikampf in Rom selbst anfangs schwer genug war. Fürs erste hielt er es daher für gerathen, der Wahl eines Römers auszuweichen. Er reiste selbst ab und bestimmte den Bischof Anselm von Lucca die Wahl anzunehmen. Ferner aber wurde

¹⁾ quia in eo quod sibi pontificem populus Romanus elegit majestati regiae potissimum ministravit, nec ei, sicut dicebatur, privilegium tulit sed potius roboravit, dum non de Romana ecclesia, sed ex aula regia sacerdotem ad apostolicae sedis culmen evexit, Petr. Dam. ed. Caj. III. C. 29b.

den Abt Desiderius von Montecassino und durch ihn Richard von Capua gewonnen.¹⁾ Vielleicht versicherte man sich jetzt schon der Rolle, welche der Herzog Gottfried nachher gespielt hat.²⁾ In jedem Falle ging die Zeit mit Vorbereitungen und Rüstungen hin. Der Hof beantwortete die einseitige Wahl mit der Aufstellung eines Gegenpapstes. In dem Streite über das Schisma, welcher jetzt entstand, hielt man es dann Seitens der kirchlichen Partei doch für klüger, zu erklären, daß man das dem Könige verwilligte Recht im Princip immer noch anerkenne, daß nur die Umstände und die Bosheit der Deutschen selbst seine Anwendung verhindert haben, und daß nach dem älteren Recht eine Papstwahl dadurch nicht ungiltig werde. Dies ist die Aufgabe, die Petrus Damiani in der *disceptatio synodalis* gelöst hat. Es wiederholt sich hier factisch dasselbe Spiel, welches man schon bei dem Beschlusse von 1059 und seiner Ergänzung getrieben hatte. Blutiger Kampf gab keine völlige Entscheidung, diplomatisches Geschick, und die Parteilungen im deutschen Episcopat brachten dem Erwählten Hildebrands und kirchlich gewählten Alexander II. den Sieg.

Wenn wir annehmen dürfen, daß Petrus Damiani die Politik der kirchlichen Partei vertreten hat, wie sie nach der Wahl Alexanders II. noch maßgebend blieb, so zeigt die Wahl Hildebrands selbst als Gregor VII, wie rasch jetzt unter dem Eindrucke des Erfolges die Ansprüche gewachsen sind und wie leicht man deshalb selbst die Position noch überschritt, die man unter Nikolaus II. eingenommen und bei der Wahl Alexanders II. wenigstens noch nicht ganz verläugnet hatte. Die Frucht der vieljährigen Hildebrandischen Politik war reif geworden, sie fiel von selbst.

Vor allen Dingen steht zweifellos fest, daß die Wahl Gregor's in Rom ebenso wie die seines nächsten Vorgängers völlig unabhängig vollzogen wurde. Ferner läßt sich erkennen, daß sie zwar tumultuarisch geschah und die Formen nicht eingehalten wurden, daß sich aber die Wahlberechtigten dennoch widerspruchlos dabei vereinigten und deshalb auch ihre formelle Anerkennung abgaben.

Wir haben das Wahlprotokoll dieser Wahl³⁾ welches die genügende Wahrung der Formen hinreichend beweist. Die Wahl ist vollzogen

¹⁾ Leo Casin, III. 19. Mon. S. S. VII 711. Benzo ad Heinr. imp. VII. 2. Mon. S. S. XI. 672.

²⁾ Bonitho ad ann VI. bibl. rer. Germ. II. S. 646.

³⁾ reg. Greg. I.; bibl. rer. Germ. II. S. 9.

am Begräbnistage Alexanders II., in der Kirche des heiligen Petrus ad Vincula. Als Wähler erscheinen die Cardinalkleriker der Römischen Kirche, und zwar sind als solche aufgeführt: Acoluthen, Subdiaconen, Diaconen und Presbyter. Sie wählen in Anwesenheit (*praesentibus*) der Bischöfe und Aebte, der übrige Klerus und die Mönche geben ihren Consens. Das Volk, Männer, Weiber, Leute aller Stände geben ihren Zuruf ab. Das Protokoll schließt mit den Worten: *placet vobis? placet. vultis eum? volumus. laudatis eum? laudamus.* Denn es war Sitte die Zustimmung von Klerus und Volk durch dreimalige Frage bestätigen zu lassen.¹⁾ Die Bischöfe zählen nach diesem Protokoll nicht zu den Wählern. Daraus aber daß sie bloß als *praesentes* aufgeführt und daß ihnen hierbei auch die Aebte zur Seite gestellt sind, darf man noch nicht ohne weiteres schließen, daß sie aus der ihnen nach dem Dekrete von 1059 angewiesenen Stellung verdrängt sind.²⁾ Ihre Anwesenheit kann immerhin bedeuten, daß sie eine Aufsicht führen und wenn sie sich bei der Wahl passiv verhalten, so schließt dieß nicht einmal aus, daß sie vorher dafür in ihrer Befugniß thätig gewesen. Das Protokoll hat keinen anderen Gegenstand als den Vollzug der Wahl im engeren Sinne.

In Wirklichkeit war nun allerdings der Gang nicht so ganz ordnungsmäßig gewesen. Gregor selbst berichtet, daß bei dem Tode des Papstes die Römer wider ihre Gewohnheit ganz ruhig blieben und ihm volle Freiheit der Anordnungen ließen, welche er als Archidiacon der Römischen Kirche zu treffen hatte.³⁾ So verkündete er, daß erst ein dreitägiges Fasten mit Vitanien zur Vorbereitung auf die Wahl gehalten werden sollte. Aber als nun der Papst in der Laterankirche beigesetzt wurde, wurde diese Anordnung sofort gebrochen und Hildebrand tumultuarisch als Papst begehrt und ausgerufen.⁴⁾ Nach Boni-

¹⁾ vgl. Petr. Pisan. bei Paschalis II. Wahl, Watterich II. S. 2. 1c.

²⁾ Wie Zöpffel thut, a. a. O. S. 105.

³⁾ reg. I. 1^b bibl. r. G. II. S. 10: *nam in morte quidem ejus Romanus populus contra morem ita quievit et in manu nostra consilii frena dimisit, ut evidenter appareret, ex dei misericordia hoc provenisse.*

⁴⁾ Ebendaf. S. 12: *sed subito cum praedictus Dominus noster papa in ecclesia salvatoris sepulturae traderetur, ortus est magnus tumultus populi et fremitus, et in me quasi vesani insurrexerunt, nil dicendi nil consulendi facultatis aut spatii relinquentes. Violentis manibus me in locum apostolici regiminis, cui longe impar sum, rapuerunt.*

tho's Angabe spielte hierbei der Cardinalpresbyter Hugo Candidus eine Hauptrolle, insofern er die lärmende Masse mit einer Ansprache anfeuerte und Hildebrand selbst an abwehrendem Auftreten verhinderte.¹⁾ Gregor selbst hat den Cardinal gleich nachher mit einer Mission belohnt, und im Empfehlungsschreiben hervorgehoben, daß derselbe neuerdings sich ihm rückhaltslos angeschlossen²⁾ habe. Woraus übrigens auch der Werth zu bemessen ist, welchen wir Gregor's Äußerungen über den Zwang, der ihm angethan worden, beilegen dürfen. Dieß war also die Scene, welche die Wahl entschied, die Ceremonie in St. Petrus ad Vincula folgte nach. Sie mußte dann die Vorwürfe decken, welche von Gegnern gegen jene Gewaltthätigkeit erhoben wurden, auch die Beschuldigungen, daß Hildebrand selbst den Vorgang veranstaltet und durch Bestechung bewerkstelligt habe.³⁾ Die Parteigänger behaupteten dagegen, gerade in diesem Gange den schlagenden Beweis der Wirksamkeit des heiligen Geistes zu sehen.⁴⁾

Darüber nun aber, ob in Betreff dieser Wahl irgend eine Verhandlung mit dem König stattgefunden, finden wir bei Gregor selbst keine directe Aussage, bei den Geschichtschreibern dagegen manigfaltige und widersprechende Nachrichten. Auf der einen Seite erzählt Lambert von Hersfeld, die Römer haben die Wahl ohne Befragen des Königs vollzogen. Darauf stellen die Lombardischen Bischöfe dem König vor, daß es besser sei, gegen den gefährlichen Mann sogleich einzuschreiten, als daß man ihn erst seine Stellung befestigen lasse. Der König schickte daher den Grafen Eberhard von Nellenburg nach Rom, um den Römischen Adel zu Rede zu stellen, von Gregor selbst aber, wenn er sich nicht genügend zu entschuldigen wisse, die Niederlegung seiner Würde zu verlangen. Gregor erwiederte diesem, daß er selbst gezwungen worden sei, daß er aber seine Ordination aufgeschoben habe, bis er der Zustimmung des Königs und der deutschen Fürsten

¹⁾ Von ihm stammt die bekannte Erzählung, daß Hildebrand das Volk zurückzuhalten die Kanzel besteigen will, aber Hugo Candidus ihm zuvorkommt und mit kurzen Worten die Versammlung erinnert, wie Hildebrand seit den Tagen Leo's die Römische Kirche erhöht und die Stadt Rom befreit habe und wie sie jetzt keinen besseren wählen können. Bon. ad am. VII. bibl. rer. Germ. S. 656.

²⁾ a. a. D. S. 15. — ³⁾ Wido ep. Ferrar. Mon. SS. XII 154 und 169. —

⁴⁾ So der Abt Wilhelm an Gregor, vergl. Watterich, I, 74. Et unde quaeso tanta unanimitas, tanta potuit esse concordia, nisi ex spiritus illius instinctu, cujus olim adspiratione plebs primitiva credentium unum cor et unam animam habuisse describitur?

gewiß wäre. Der König nahm dies als Genugthuung an und befahl, daß seine Ordination vollzogen werde.¹⁾

Ganz anders stellt Bonitho den Hergang dar. Gewaltsam war der Papst gewählt und sofort inthronisirt worden, es war geschehen, ohne daß er selbst zu klarer Besinnung zu kommen vermochte. Am folgenden Tage erwachte um so stärker in ihm das Bewußtsein seiner gefährlichen Lage. Daher zeigt er dem König seine Wahl an, damit derselbe sich entscheide; er selbst aber bittet ihn dringend, die Genehmigung zu versagen; er droht ihm, anderenfalls werde er rücksichtslos gegen die Vergehen des Königs einschreiten. Aber wunderbarer Weise läßt der König sich dadurch nicht bestimmen, vielmehr schickt er den Kanzler von Italien, den Bischof Gregor von Vercelli, damit derselbe die königliche Genehmigung verkünde und der Consecration als Stellvertreter des Königs anwohne. Die Feierlichkeit bekommt aber noch weiteren Glanz, denn auch die Kaiserin Wittve sowie die Markgräfin Beatrix wohnen derselben bei. Alle Mächte vereinigen sich gleichsam hierdurch, Pathenstelle bei diesem Pontifikate zu übernehmen²⁾.

Diese beiden Darstellungen zeigen uns die Richtungen, in welchen sich die Vorstellung über diese Verhältnisse bei der Wahl Gregors VII. erging. Was man überhaupt für die eine oder die andere derselben geltend machen kann, ist lediglich die Thatsache, daß von der Wahl Gregors bis zu seiner Weihe etwas über zwei Monate verflossen. Wenn übrigens in diesem Punkte die Angaben des Bonitho richtig sind, daß er nämlich in *jejunio pentecostes* die Priesterweihe und in *natale apostolorum* (Petrus und Paulus) die Bischofsweihe empfangen wollte, so braucht es dafür keiner weiteren Erklärung. Die bedächtige Feierlichkeit bezeichnet die stolze Sicherheit, mit welcher er seinen Weg ging, ließ er dabei auch etwaigem feindlichen Dazwischenkommen noch offenen Raum. Sonst haben wir nur die eine Spur in dem Schreiben des Abtes Wilhelm an den Erwählten, daß sich Gregor von Vercelli alle Mühe³⁾ gab seine Anerkennung zu hintertreiben, ohne Zweifel beim König.

Diese Anerkennung ist nun allerdings zweifellos thatsächlich erfolgt, ob aber formell in der einen oder anderen Art, müßten wir Angesichts jener Berichte zunächst dahin gestellt sein lassen, von wel-

¹⁾ Lambert, ann. Mon. SS. V. 194. — ²⁾ Bon. ad am. VII. bibl. rer. Germ. II. 657. — ³⁾ a. a. D.

chen der des Lambert zu stark die irenische Tendenz, der des Bonitho ebenso den Trieb der wunderbaren Verherrlichung verräth, als daß der eine wie der andere auf große Glaubwürdigkeit Anspruch machen könnte. Der Zweifel aber wird zur Gewißheit durch die Briefe Gregor's selbst. Nicht nur ist darin von einem Verkehre zwischen ihm und dem König über die Wahl keinerlei Spur, sondern derselbe ist auch durch die Aeußerungen über sein Verhältniß zum König geradezu ausgeschlossen. Entscheidend sind hiefür der 9. und 11. Brief des ersten Buches, jener an den Herzog Gottfried, dieser an die Gräfinnen Beatrix und Mathildis¹⁾ der erstere ist 14 Tage nach der Wahl geschrieben. Gregor sagt darin, daß er mit seinen Sorgen und Wünschen den Ruhm des Königs in Gegenwart und Zukunft vor Augen habe. Bei der ersten Gelegenheit sei daher seine Absicht, ihn durch eine Gesandtschaft in väterlicher Liebe und Mahnung darüber zu verständigen, was er, der Papst, für erforderlich halte zum Nutzen der Kirche und zu Ehren der königlichen Würde.²⁾ Höre er auf ihn, so werde der Papst sein Wohl wie das eigene betrachten, wo nicht, so solle auf ihn, den Papst, das Wort Jeremia 48, 10: verflucht wer sein Schwert zurückhält vom Blute, keine Anwendung finden, denn es stehe ihm nicht frei, aus persönlicher menschlicher Gunst das Gesetz Gottes hintanzusetzen. Nun beachte man: 1. Vierzehn Tage nach der Wahl hat der Papst noch überhaupt dem König gegenüber keinen Schritt gethan, keine Beziehung zu ihm angeknüpft, und ist über die Stellung, welche der König gegenüber von ihm einnehmen wird, ganz im Zweifel. 2. er will nun allerdings eine Gesandtschaft an ihn schicken, bei diesem Plane handelt es sich aber von nichts weniger als von der Bestätigung seiner Wahl, sondern seiner Stellung in dieser Beziehung, ganz sicher hat er keine anderen Gedanken, als den König zum Eingehen auf seine großen kirchlichen Plane zu ermahnen. Immerhin wäre es möglich, daß noch nach der Abfassung dieses Briefes von der einen oder der anderen Seite etwas in Betreff der Wahl geschehen wäre. Aber auch dieß ist ausgeschlossen durch den zweiten der ange-

¹⁾ reg. Greg. bibl. rer Germ. II. 18 f. 21 f. — ²⁾ Est etiam haec voluntas nostra, ut primum oblata nobis opportunitate per nuntios nostros super his, quae ad profectum ecclesiae et honorem regiae dignitatis suae pertinere arbitramur, paterna cum dilectione et admonitione conveniamus. Quodsi nos audierit, non aliter de ejus quam de nostra salute gaudemus; quam tunc certissime sibi lucrari poterit, si in tenenda justitia nostris monitis et consiliis acquieverit.

führten Briefe. In diesem Briefe wiederholt er die Absicht, die im ersten ausgesprochen war, nämlich einer Gesandtschaft an den König, welche zum Zwecke hat, denselben durch Mahnungen zur Liebe der Römischen Kirche und zu einer entsprechenden Regierungsweise zu bewegen.¹⁾ Er wiederholt sie unter der gleichen Drohung mit der gleichen finsternen Entschlossenheit. Daß es sich dabei noch um den gleichen Plan handelt, ist dadurch bewiesen, daß Gregor auf sein früheres Schreiben zurück verweist. Aber auch abgesehen davon, sagen die Worte hier wie im vorigen ganz deutlich, daß es sich nicht um eine einzelne Sache, sondern um den ganzen kirchlichen Plan Gregor's handelt. Nun ist aber dieser Brief fünf Tage vor seiner Bischofsweihe abgefaßt. In diesem letzten Momente befindet sich demnach Gregor noch ganz auf dem gleichen Punkte wie gleich nach seiner Wahl, und in der ganzen Zwischenzeit kann keine Verhandlung zwischen ihm und dem König stattgefunden haben. Bonitho's Bericht über die päpstliche Gesandtschaft an den König ist also rein unmöglich. Aber ebenso ist auch Lamberts Darstellung ausgeschlossen. Wenn der Papst in der Weise, wie Lambert es darstellt, mit dem König in's Reine kam, so ist der zweite Brief Gregor's undenkbar. Die Briefe des Papstes beweisen zweifellos, daß vor seiner Bischofsweihe kein Verkehr der beiden Gewalten stattgefunden hat. Beide standen sich beobachtend und lauernd gegenüber. Von Seiten des Papstes bezeugt überdies seine ganze erste Correspondenz, daß er seine Stellung nach allen Seiten, welche ihm erheblich schienen, durch Bundesgenossen zu stützen gesucht hat.²⁾ Um die Gunst des Königs hat er nicht geworben, er denkt von Anfang an einen anderen Gang, den er mit ihm machen werde.

Dieses Verfahren Gregor's bei seiner Wahl hat den ersten Grund zu dem Schisma gelegt, welches länger dauerte als sein Pontificat, obwohl der Friede scheinbar noch eine Zeit lang bestand. Es ist auch damit die Ursache geworden, daß die nächsten Wahlen zwar ohne den Kaiser vor sich gingen, aber um so mehr auch an den Erfordernissen der richtigen Ordnung Mangel litten. Sie waren Noth-

¹⁾ De rege autem, ut antea in literis nostris accepistis, haec est voluntas nostra, ut ad eum religiosos viros mittamus, quorum ammonitionibus inspirante Deo ad amorem sanctae Romanae nostrae et suae matris ecclesiae eum revocare et ad condignam formam suscipiendi imperii instruere et expolire valeamus. —

²⁾ vgl. reg. Greg. I., 1—4. 9. 11.

wahlen im eigentlichen Sinne, und der Kaufpreis der Freiheit von königlicher Wahlbeherrschung war ein großer; es war Gefahr, daß Willkür, Leidenschaften, Privatinteressen das Grab des neuen kirchlichen Zeitalters wurden.

Für die Wahl Victor's III. sind wir fast ganz auf die Aufzeichnungen des Petrus von Montecassino gewiesen, der immerhin hier als guter Gewährsmann gelten kann, wo es sich um den Abt von Montecassino, denselben Desiderius handelt, welchen Gregor als Bundesgenosse zu werben, sich seiner Zeit beeilt hat, wie ihn denn auch älteres und neueres Urtheil als solchen anerkennt. Wie jetzt die Dinge lagen, mußten die Vorbereitungen außerhalb Roms getroffen werden. Man kam daher im Kloster von Montecassino zusammen, und sicherte sich von hier aus vor allem den Beistand der Normannischen Fürsten. Dringend wurde Desiderius selbst angegangen, und zwar unter Berufung auf des verstorbenen Papstes Ausspruch, daß er den Pontificat auf sich nehmen solle. Doch weder konnte sich Desiderius entschließen, noch entschloß man sich nach Rom zu gehen. Ein Jahr ging so vorüber, ohne daß es die kirchliche Partei zur Aufstellung eines Papstes brachte. Da an Ostern des folgenden Jahres versammelte sich die Partei in Rom und Desiderius mit ihr. Auch jetzt noch hielt es schwer, überhaupt nur den Entschluß zu einer Wahl hervorzurufen. Dann weigerte sich der Abt selbst, dem sie angetragen wurde, auf's neue der Annahme, er schlug den Bischof von Ostia vor, und erbot sich auf Verlangen, dem Gewählten Zuflucht in Montecassino zu gewähren; aber auch diese Wahl scheiterte am Widerspruche eines Cardinals gegen ihren unkanonischen Charakter, und schließlich vereinigen sich Bischöfe und Cardinäle, den Abt dennoch zu wählen, und er wird zur Annahme fast mit Gewalt genöthigt. Widerstrebend hatte er sich gefügt; niedergebeugt von der ersten Verfolgung der Gegenpartei beeilte er sich bald darauf, die Zeichen seiner Würde wieder abzulegen, und ging nach Montecassino zurück. Wieder verging ein Jahr, bis er auf einer Synode in Capua gedrängt wurde, dieselben Insignien wieder aufzunehmen, sich von den Fürsten von Capua und Salerno nach Rom führen und sich nach Erstürmung der Peterskirche daselbst consecriren zu lassen¹⁾. Die Rolle, welche Desiderius in der ganzen Zeit spielte, ist unter allen Umständen eine klägliche. Sie wird noch peinlicher, wenn wir nach dem Berichte des

¹⁾ Petrus Casin. bei Watterich I. S. 558—62.

Erzbischofs Hugo von Lyon annehmen dürfen, daß Desiderius schon unter Gregor ein zweideutiges Spiel gespielt hatte, und daß er schließlich alle seine bisherigen angeblichen Bedenken gegen Annahme der Wahl zu einer Komödie machte, indem er selbst zu seiner Nöthigung herausforderte ¹⁾. Die Wahl selbst ist auch wohl mehr dem Scheine nach kanonisch gewesen ²⁾.

¹⁾ Nach dem Berichte des Erzbischofs Hugo von Lyon, den Hugo von Flavigny überliefert hat, Mon. SS. VIII. 466 ff., auch Watterich I. 562 ff. Man muß die Bekenntnisse des Abtes Desiderius über sein zweideutiges Verhalten wohl unterscheiden von den Confessionen, welche die Erwählten vor oder nach der Wahl den Wählern zu machen pflegten, mit dem angeblichen Zwecke, die Wahl dadurch von sich abzulenken. Diese Bekenntnisse der Unwürdigkeit werden so oft erwähnt, daß man sie nur zur Etikette der Wahl rechnen kann, ganz ebenso wie von lange her die Flucht des Candidaten. Der Abt Desiderius aber hat, wenn Hugo's Bericht wahr ist — und er trägt sehr den Stempel der Glaubwürdigkeit — über seine frühere zweideutige Haltung offen gesprochen, weil er sich derselben wohl als besonderer Klugheit rühmen zu dürfen glaubte, und weil ihm jetzt nicht mehr Gregor's VII. Persönlichkeit Zwang auferlegte. Aber die strengen Anhänger des Letzteren faßten die Sache anders auf. Da ihm nun eine Untersuchung nachträglich drohte, erwachte auf's neue seine Scheu vor der Last der Stellung und er wollte zwiefach lieber verzichten; und doch war schließlich der Ehrgeiz stärker und er brachte es durch ein schlaues Spiel zur Anerkennung seiner Wahl (nicht zweite Wahl), ohne daß eine Untersuchung stattgefunden hätte. Nachdem dieß geschehen, hat Hugo von Lyon ihm die Anerkennung keinen Augenblick verweigert, denn er war der letzte, welcher die Einheit der Kirche auf's Spiel gesetzt hätte, vgl. Mon. SS. VIII. 467. (Watterich S. 564 f.). Diese eisernen Männer setzten Gregor's Werk in seinem Geiste fort.

²⁾ *Mox enim episcopi et cardinales una cum clero et populo, in Desiderii duritiem stomachantes et videntes, se nil posse cum eo precibus agere, statuerunt violenter causam perficere. Tandem itaque universi pariter uno consensu et animo illum capientes, invitum et renitentem attrahunt, et ad ecclesiam praedictam Christi martyris Lucia perducunt, ibique juxta morem ecclesiae eligentes Victoris ei nomen imponunt.* Petrus Cas. a. a. D. Watt. S. 561. Der Papst selbst beruft sich nachher im Gegensatze zu Wibert darauf, daß er selbst unanimi concordia episcoporum et cardinalium et provincialium episcoporum et cleri ac populi Romani gewählt worden sei. Aber die vorstehende Erzählung läßt immerhin den gewaltsamen Verlauf des Verfahrens durchscheinen. In Capua handelte es sich nachher nicht um eine wiederholte Wahl, sondern um die Prüfung der ersten und einzigen, oder wie Hugo von Lyon es ausdrückt, um die *recuperatio electionis*. Auch diese ist nicht ordnungsmäßig verlaufen, eben weil man nicht untersuchte, sondern vorzüglich dem Einflusse des von Desiderius gewonnenen Herzogs Roger nachgab. Doch scheint nach Hugo's zweitem Schreiben die Mehrheit der Bischöfe und Cardinalpresbyter auch dießmal für Desiderius gewesen zu sein. — Beiläufig ist auch die Geschichte dieser Wahl ein

Ganz unregelmäßig, aber durch den Zwang der Zeitlage so bedingt ist die Wahl Urban's II. Fast ebenso mühsam wie die vorige kam sie überhaupt zu Stande, unter dem Drängen von Montecassino und von den Normannischen Fürsten aus. Eine Versammlung in Terracina hat sie vollzogen. Angelegentlich bemüht man sich, das Außerordentliche dabei in Einklang mit der vorgeschriebenen Ordnung zu bringen, ihm den Anstrich der Legitimität zu geben. Und gerade dadurch ist diese Wahl belehrend und ergiebig für die Kenntniß dieser Ordnung ¹⁾. Die Versammlung in Terracina war eine Synode von benachbarten Bischöfen der kirchlichen Partei, 21 nach Urban's Angabe, wozu vier Aelte und sechs Römische Cardinalbischöfe kommen. Petrus von Montecassino zählt dann in runder Summe vierzig Bischöfe und Aelte ²⁾. Es war eine Partei-Versammlung kirchlicher Würdenträger, beseelt von dem Gedanken, daß ein Papst trotz aller Schwierigkeit der Verhältnisse aufgestellt werden müsse. Man hatte sich nach Rom gewendet, mit der Aufforderung, daß Parteigänger von dort, Kleriker und Laien, so viel irgend möglich, sich einfinden sollen, die übrigen sollten ihr Mandat urkundlich auf bestimmte Stellvertreter übertragen. Dies geschah, und zwar hatten die anwesenden Cardinalbischöfe den Auftrag, den ganzen Römischen Wahlklerus (mit Ausnahme der Cardinäle), soweit er zur Partei hielt, zu vertreten. Der Abt Oderisius von Montecassino führte die Stimme der (Cardinal-) Diakonen, der Cardinalpriester Rainerius von S. Clemente die der Cardinäle (Presbyter) und endlich vertrat der Präfect Benedictus die gesammte Laienschaft. So berichtet Urban selbst an die deutschen Bischöfe. Es ist offenbar nur eine ungenaue Kenntniß, in welcher Petrus von Montecassino den Cardinalbischof von Portus Johannes die sämmtlichen Cardinäle und Kleriker, den Präfecten aber die Laien von Rom vertreten läßt. Dagegen dürfen wir ihm folgen, wenn er erzählt: daß die Cardinalbischöfe von Portus, Tusculum und Albano den Vorschlag machen auf den Bischof Otto von Ostia, und dieser durch allgemeinen Zuruf gewählt wird. Dieser Vorschlag als solcher entspricht

schlagender Beweis dafür, daß die Cardinalpresbyter nicht jetzt sich erst ein Wahlrecht erwerben oder in dasselbe sich eindringen mußten, sondern daß sie stets nur ihr altes und unzweifelhaftes Recht ausübten.

¹⁾ Vergl. zu dem Folgenden das Schreiben Urban's an den Erzbischof von Salzburg u., abgedruckt bei Watterich I. 576 f. (Mansi XX. 703 f.); ferner an Hugo von Cluny: Bouquet XIV. 689.

²⁾ Petr. Casin. IV. 2. Mon. VII. 760. Watt. I. 574 f.

der Anordnung des Dekretes von 1059. Als die eigentlichen Wähler aber erscheinen die Cardinalbischöfe selbst auch hier nicht. Nur zwei Classen zeichnen sich durch ihre besondere Vertretung von selbst als Wähler im engeren Sinne aus, die Cardinaldiakonen und die Cardinalpresbyter, der übrige Clerus bildet eine Classe, wie andererseits die Laien, beide eben dadurch Wähler im weiteren Sinne ¹⁾).

Urban's im Ganzen so erfolgreiche Papstregierung hatte jedenfalls so geendet, daß die Wahl seines Nachfolgers Paschalis II. wieder in Rom und in aller Ordnung vorgenommen werden konnte. Nach dem Berichte des Cardinals Petrus Pisanus ²⁾ treten zur Wahlhandlung in San Clemente zusammen: patres cardinales et episcopi, das heißt Cardinalpresbyter und Cardinalbischöfe, ferner diaconi primoresque Urbis, und endlich werden auch noch die primiscrinii und scribae regionarii aufgeführt. Die beiden letzteren haben nach dem Verlaufe des Berichtes die Function, das Protokoll zu besorgen und zu verkünden. In der Versammlung werden nun zuerst mancherlei Vorschläge gemacht ³⁾, aber man schließt damit, sich auf den Cardinal-Priester Rainerius von der Kirche, in welcher man tagte, zu vereinigen. Er war schon bei Urban's Wahl durch das Mandat zu Vertretung sämmtlicher Cardinalpriester ausgezeichnet. Der genannte Biograph berichtet, daß der Erwählte sich sträubt ⁴⁾, und durch Zuspruch bewogen werden muß, wobei in den charakteristischen Worten: Ecce te in pastorem sibi dari expetit populus Urbis, te eligit clerus, collaudant patres ⁵⁾ zu beachten ist, daß auch hier den Bischöfen (denn nur an sie kann man hier bei patres denken), eine entscheidende Gutheißung der Wahl zugeschrieben wird, die wenigstens ganz der Grundlage entspricht, von welcher das Dekret von 1059 in der Feststellung des Antheils der Cardinalbischöfe bei der Wahl ausgeht ⁶⁾.

¹⁾ Für die richtige Beurtheilung des Wahlrechts ist dieser Fall von um so größerer Wichtigkeit, als die ganze Sache offenbar vom Episcopat (den Cardinalbischöfen und anderen) ausgeht. Die Veranstaltung, welche von dieser Seite aus getroffen wird, um in einer Compromißwahl die richtigen Factoren vertreten sein zu lassen, beweist um so unbefangener, was hierüber hergebrachtes und zweifelloses Recht war.

²⁾ Er ist die einzige erhebliche Quelle. Vergl. Watterich II. 1 f.

³⁾ hic dum de multis agitur, subito de hoc commodius placuit.

⁴⁾ Die obligate fuga.

⁵⁾ a. a. D. S. 2.

⁶⁾ Dieses besondere Recht der Bischöfe besteht also in der Hauptsache ebenso gleichmäßig und unangefochten fort, wie andererseits das Wahlrecht die

Für die Wahl Gelasius II. haben wir in der *vita* des Papstes von dem Cardinaldiacon Pandulf einen protokollarischen Bericht¹⁾. Wir sehen daraus, wer an der Versammlung im Kloster Palladium Theil genommen, aber auch wer hierauf die Wahl unterschrieben hat. Denn auf die Unterschrift sind die aufgezählten Namen zurückzuführen. Aufgezählt sind außer vier Cardinalbischöfen eine Reihe von Cardinalpresbytern²⁾ und Cardinaldiaconen, darauf die Subdiaconen und an der Spitze derselben der *primicerius cum scola cantorum*³⁾. So weit werden die Namen genannt oder doch ergänzend die bestimmte Zahl angegeben. Außerdem nehmen an der Versammlung Theil: *archiepiscopi*⁴⁾ *quam plures, sed et alii minoris ordinis clerici multi Romani; de senatoribus ac consulibus aliqui etc.* Lange wogt die Berathung hin und her und mancherlei Wünsche durchkreuzen sich, bis man sich auf die Wahl des Kanzlers Johannes vereinigt⁵⁾, unter dem Namen Gelasius II. Der Berichterstatter hebt, indem er die schließliche allgemeine Uebereinstimmung behauptet, insbesondere auch das Einverständnis der Cardinalbischöfe hervor, jedoch nicht ohne die Bemerkung, daß ihre Gewalt bei der Papstwahl sich ganz beschränke auf die Bestätigung, sowie auf die Handauflegung, während die Wahl in erster Linie den Cardinälen, in zweiter den

übrigen Cardinäle. Nirgends ist da eine Spur von Verdrängung der Einen und Usurpation der Anderen, oder von besonderen Kämpfen und Transactionen, welche deshalb stattgefunden hätten.

¹⁾ Vergl. Watterich II. 94 f. Nach dem Berichte war bei dem Tode des Papstes der Kanzler Johannes auf Montecassino abwesend, die Wähler gaben ihm Nachricht und er wurde dann herbeigeholt. Selbst dieser Verkehr über die Wahl mit dem abwesenden, der doch ganz nur einen vorbereitenden Charakter haben kann, fällt unter die Kategorie des *tractare*: — *pertractare coeperunt cum domino cancellario, in monasterio Casinensi commanenti, de his sic gestis modis omnibus in scio.* So wenig deckt sich der Begriff *tractare* mit der Wahlhandlung selbst.

²⁾ Nämlich sämtliche achtundzwanzig mit Ausnahme eines einzigen abwesenden, größtentheils mit Namen aufgezählt.

³⁾ Er selbst ist als Subdiacon betheiligt bei der Wahl, die *scola cantorum* aber brauchte man zum Tedeum.

⁴⁾ wahrscheinlich 6 *episcopi* (im Unterschied von Cardinalbischöfen).

⁵⁾ *In quo loco, videlicet post disceptationem diutinam ac voluntates diversas nunc haec nunc illa petentes, tandem aliquando communicato consilio, illo etiam mediante qui fecit utraque unum pari voto ac desiderio in hoc unum unanimiter concordarunt, ut dominum Johannem cancellarium in papam eligere et haberent etc.*

anderen zusteht¹⁾). Dieß schließt selbstverständlich nicht aus, daß sie an der, der Wahl vorausgehenden Verhandlung vollen Antheil nehmen, wie es der Verfasser selbst darstellt. Ja die vorausgehenden Vorgesprechungen werden geradezu nach seiner Darstellung von dem Bischof Petrus von Portus als dem angesehensten der Cardinalbischöfe geleitet²⁾). Die Wahl ging übrigens nicht so ruhig zu Ende, wie sie vollzogen war. Schon der Ort, welchen man für dieselbe zu bestimmen für nöthig fand, zeigt, daß man Ursache hatte, auf's neue die Gewaltsamkeiten des Römischen Adels bei der Papstwahl zu fürchten. Man wählte dazu das Kloster Palladium, weil es zwischen den Burgen der Pierleoni und der Frangipani lag³⁾). Aber Cencius Frangipane ließ sich dadurch nicht abhalten, eine jener wilden Scenen aufzuführen, die in der mittelalterlichen Geschichte Roms nicht eben selten sind. Im Zorne über die Wahl überfiel er den Papst und seinen Anhang in der Kirche, mißhandelte ihn und setzte ihn gefangen. Zwar dieser Anfall ging schnell vorüber, denn Cencius mußte seinen Gefangenen vor der drohenden Uebermacht anderer Geschlechter, die Pierleoni an der Spitze, schnell wieder freigeben. Aber bald nahte die Bedrängniß des Papstes in schwererer Gestalt durch Heinrich V., der jetzt die alten Ansprüche erneuert und dem Papste erklären läßt, daß er ihn anerkennen werde, wenn er die Verträge seines Vorgängers mit dem Kaiser beobachten, widrigenfalls einen andern einsetzen werde⁴⁾), und der Verlauf des Streites zwischen beiden Gewalten, welcher diesen Papst in so große Bedrängniß brachte, bedingt auch den Verlauf bei der Wahl seines Nachfolgers.

¹⁾ approbatur ab omnibus, nec non etiam ab episcopis, quorum nulla prorsus est alia in electione praesulis Romani potestas, nisi approbandi vel contra, et ad communem omnium cardinalium primum et aliorum petitionem electo manus solummodo imponendi. — Man darf übrigens auch aus dieser Aeußerung nicht auf einen Streit über das Wahlrecht zwischen beiden Classen bei dieser Gelegenheit schließen. Beachtet man, wie der Bericht bei den Wählern die vollzählige Anwesenheit der einzelnen Classen nachzuweisen bemüht ist, und daß doch nur vier Cardinalbischöfe anwesend sind, so erklärt sich der Zweck jener Bemerkung von selbst, ohne daß wir zu weiteren Folgerungen schreiten dürfen.

²⁾ Ebend. S. 94.

³⁾ in monasterio quodam, quod Palladium dicitur, infra domos Leonis et Cencii Frangipane situm. —

⁴⁾ Petrus Cas. bei Watterich II. 105.

Unregelmäßig fast wie bei Urban II. verlief nun auch die Wahl Calixt II. In Cluny am Todesorte Gelasius wählten die mit ihm dort anwesenden Cardinäle nach seinem Tode rasch den Mann, der vorzugsweise befähigt schien, den langwierigen und verwickelten Investiturstreit mit Würde und Gewandtheit endlich noch zu einem der Kirche vortheilhaften Austrage zu bringen, den Erzbischof Guido von Bienne¹⁾. Es war wohl nur ein kleiner Bruchtheil der Wahlberechtigten, der sich dort befand, aber es waren unter denselben alle Classen der Berechtigten vertreten, Cardinalbischöfe, Presbyter und Diakonen²⁾. Von dem Schritte, welchen sie gethan, gaben sie sofort den Collegien in Rom durch gemeinschaftliches und besondere Schreiben Nachricht, entschuldigten ihn mit dem Drange der Umstände und baten um Zustimmung. Da war es wieder der Cardinalbischof Petrus von Portus, der sich für diesen Antrag erklärte³⁾, die Bedenken gegen das Verfahren zerstreute und den Akt der Zustimmung zu Stande brachte. In der Kirche des h. Johannes auf der Tiberinsel versammelten sich Bischöfe, Cardinalpresbyter, Diakonen und Subdiakonen sammt dem übrigen Klerus, auch judices, scriniarii, sowie andere Palastbeamte und zahlreicher Römischer Adel, auch der Präfect ließ sich vertreten. So viel als möglich suchte man der Anerkennung den Anstrich einer wirklichen Wahlhandlung zu geben. Eine Urkunde der Anerkennung wurde ausgestellt und von den Wählern unterzeichnet, das Te Deum gesungen, und von den versammelten Vätern der übliche Zuruf erhoben: der heilige Petrus hat Calixt zum Papste gewählt⁴⁾.

¹⁾ Man berief sich dabei auch auf den Rath des verstorbenen Papstes. Hist. Compostell. II. g. bei Watterich II. 124.

²⁾ wie die einzelnen Schreiben von Rom aus beweisen. Namen s. bei Order. Vital. Watterich II. 121.

³⁾ Vgl. bibl. rer. Germ. V. Udalt. cod. 192 S. 343. Er war Vicar des Papstes in Rom, vgl. Pandulph bei Watterich II. 115., Falco Benev. ebendas. 122. Uebrigens wirkte dafür auch sehr wesentlich der mächtige Petrus Leonis im Einverständniß mit seinem Sohn, dem Cardinaldiakon Petrus ebend. 115.

⁴⁾ *Acceptis siquidem literis quas misistis, in altero die apud ecclesiam sancti Johannis de insula congregati sumus: episcopi cardinales presbyteri diaconi et sub diaconi ac reliqui clerici, judices quoque et scriniarii ac ceteri palatii ordines et plures Romani nobiles: praefectus etiam per nuntios suos et cum multa frequentia cleri et populi electionem a vobis factam secundum Romanam consuetudinem laudavimus et confirmavimus. — Die Sache war eilig betrieben, daher weiter: multi etiam, qui tunc nobiscum adesse non potuerunt, audito quod a nobis confirmatum fuerat, laudaverunt.*

Unter den verschiedenen, die Betheiligung der Wahl betreffenden Schreiben, welche uns erhalten sind, dürfen wir voranstellen das Schreiben des Cardinalbischofes Petrus von Portus ¹⁾ an die Cardinäle, welche Calix II. gewählt haben, worin er ihnen kurze Nachricht von seinem Einverständniß, seinen Bemühungen und dem Erfolge derselben gibt, und auf den näheren Bericht der Boten, welchen sie in Bälde erwarten dürfen, verweist. Dieß ist jedenfalls eine Mittheilung aus der ersten Zeit. Schon etwas später ist ein zweites Schreiben der Bischöfe Crescentinus von Sabina und Vitalis von Albano an die Cardinalbischofe welche bei dem Papste sind ²⁾. Dieses Schreiben bezieht sich auf eine erste Mittheilung, vielleicht die des Bischofes Petrus, zurück, und wiederholt die guten Nachrichten. Noch ist aber die Botschaft mit den Urkunden nicht abgegangen. Der Landweg ist unsicher; die Boten müssen daher auf dem Seeweg gehen. Vorläufig legen die Schreiber ihren Collegen an's Herz, daß sie den Papst bestimmen mögen, ein Concil für den Frieden und die Befreiung der Kirche Roms zu halten. Ein drittes Schreiben der Cardinalbischofe in Rom an ihre bischöflichen Collegen ³⁾ läuft mit der Botschaft selbst und verweist auf die mündlichen Mittheilungen der Boten, nämlich venerabilis frater noster O. archipresbyter Salvatoris cum socio suo, und wiederholt daher nur in Kürze den bisherigen Bericht, und ebenso den Wunsch in Betreff einer Synode. Mit diesem Briefe gieng offenbar das urkundliche Beglaubigungsschreiben ⁴⁾ der Anerkennung, welches wenigstens einen Theil der Unterschriften von der Versammlung enthielt, und dessen Formel in dem gleichzeitigen bischöflichen Schreiben abgekürzt widerkehrt ⁵⁾. Aber ohne Zweifel ebenfalls durch diese Boten sind dann noch ferner die speciellen Anerkennungsschreiben einer Anzahl Cardinalpresbyter an ihre Collegen ⁶⁾, sowie der in Rom befindlichen Cardindiakonen an die ihrigen überbracht worden ⁷⁾. Das Schreiben der

¹⁾ cod. Ud. r. 192. bibl. r. G. V. 348. — ²⁾ No. 196. ebend. 350. —

³⁾ No. 197. ebend. 351. — ⁴⁾ Watterich II. S. 122 ff.

⁵⁾ — omnes pariter congregati fuimus episcopi cardinales presbyteri diaconi et subdiaconi cum reliqua multitudine Romanae urbis cleri et populi, et electionem pontificis a vobis factam singuli ore proprio laudavimus et confirmavimus.

⁶⁾ cod. Ud. 193. bibl. r. G. V. 349. deswegen fehlt auch in diesem Schreiben der Name Otto's, der die Urkunde allerdings unterzeichnet hat, das Schreiben aber nicht zu unterzeichnen braucht, weil er der Ueberbringer war.

⁷⁾ 194. ebend. 349 f.

Cardinalpriester zeichnet sich dadurch aus, daß es eine Verwahrung gegen das unkanonische Vorgehen enthält. Auch in der Anerkennungsurkunde war eine Andeutung hierüber aufgenommen und die Noth als Rechtfertigung bezeichnet worden ¹⁾. Das Schreiben der Presbyter hebt hervor, daß nach den Wahlgesetzen die Wahl einen Römischen Cardinalpresbyter oder Diakon treffen und wo möglich innerhalb Roms oder doch in der Nachbarschaft vorgenommen werden sollte ²⁾. Uebrigens da ihnen eine solche Wahl in Rom nicht möglich sei, wollen sie gerne die auswärts geschehene anerkennen. In den Unterschriften der Bestätigungsurkunde finden wir nach den Bischöfen Kleriker niederen Ranges: diaconus, subdiaconus, exorcista, lector, ostiarius, auch wieder den primicerius scolae cantorum, sodann Archipresbyter, welche ausdrücklich anfügen, daß sie mit dem ganzen Klerus ihrer Kirchen handeln, ferner eine Anzahl von Aebten ³⁾.

Je weniger in dem Anerkennungsakte die eigentlichen Wähler, die Cardinäle, zur Ausübung ihres specifischen Rechtes kommen konnten, desto leichter erklärt sich, daß sie durch specielle Anerkennungsschreiben Seitens ihrer Körperschaften dieses Recht wahrten, und da die Cardinalpresbyter unter ihnen die erste Stellung einnehmen, so haben sie auch den natürlichen Verus, das Recht der Römischen Wahl noch näher zu verwahren. Von einem Kampfe um dasselbe ist doch auch hier keine Rede. Im Gegentheile das lebendige Gesamtbild, welches uns die verschiedenen Schreiben geben, zeigt, wie sich im Ganzen die Praxis in guter Uebereinstimmung mit dem (richtig verstandenen) Dekrete von 1059 befindet. Die Cardinalbischöfe leiten den Gang der Sache durch ihren Rath. Aber als die eigent-

¹⁾ non dubitamus, eam vobis incubuisse necessitudinum, ut esset vobis opus et saluti vestrae providere et de statu ecclesiae ac pontificis electione tractare atque ideo, quod vos summa sicut ipsi novimus, necessitate cogente fecistis, nos quoque ratum habemus — —.

²⁾ Sie beziehen sich dabei unverkennbar auf das Dekret von 769. — Uebrigens liegt in dieser Wahl Calixts der Keim der späteren Anordnung, daß die Wahl am Todesorte des Papstes vorgenommen werden muß.

³⁾ Die Unterschriften sind in dem Schreiben selbst als unvollständig bezeichnet, und es darf nach der ganzen Lage der Sache auch nicht die gute Ordnung dabei erwartet werden, welche wir in dem Protokollauszug über die Wahl Gelasius II. haben. Es ist eben keine Wahl, sondern eine Anerkennung der vollzogenen Wahl, in welcher daher Cardinäle und anderer Klerus untereinander gemengt sind. Daß übrigens die Diakonen, Subdiakonen u. vor den Presbytern kommen, hat seinen guten Grund, und findet sich ebenso in der Urkunde über Gregor's VII. Wahl (reg. Greg. I, 1.)

lichen Wähler sind die Cardinalpresbyter anerkannt. In dieser Beziehung ist eben auch die Wahl eines Cardinalpresbyters als Votenschafters der Anerkennung bezeichnend. Man gewährte den Cardinalpresbytern auch diese Vertretung ohne Frage, weil darin zugleich die formelle Garantie und Reparation des außergewöhnlichen Verfahrens am besten angedeutet war.

Hatte bei Calixt's Wahl der Zwist in Rom selbst kaum Gelegenheit gehabt sich geltend zu machen, so brach er nach dessen Tod offen hervor, Streit und Gewaltsamkeit bezeichnen die Wahl Honorius II. Die Parteien waren getheilt zwischen dem Cardinalpriester Tebald, und dem Cardinalbischof Lambert von Ostia, und nach der Angabe Pandulf's hätte das Volk überdies den Cardinal Sazo von S. Stephan begehrt ¹⁾. Schon beim Tode Calixt's standen sich wieder wie bei Gelasius Wahl die Römischen Adelsgeschlechter gegenüber, doch kam es noch zu einer Verständigung, daß man die üblichen drei Vorbereitungsstage zur Wahl einhalten wolle. Die Wahl fiel dann in scheinbarer Einstimmigkeit auf Tebald; doch mitten im Tedeum geschah, was man gefürchtet hatte; die Frangipani drangen ein, störten die Feier, aber diesmal nicht bloß um einen Schlag in die Luft zu führen; sondern um in offenbarem Einverständniß mit der Minorität der Wähler in aller Eile durch diese den Bischof Lambert von Ostia als Gegenpapst mit den Namen Honorius aufstellen zu lassen. Und es gelang ihnen, mit demselben durchzudringen und die Gebräuche zu vollziehen. Die Gegner entschlossen sich nach kurzer Zeit der Gewalt zu weichen. Als er des Erfolges sicher war, besann sich auch Honorius nicht, für seine unkanonische Wahl Genugthuung zu geben und öffentlich die Zeichen seiner Würde niederzulegen. Er erreichte, was er gewollt. Man gab lieber den fruchtlosen Widerstand auf, als daß man den bedenklichen Kampf gegen eine immerhin formell vollzogene Erhebung fortgesetzt hätte, und die Mängel der ersten Wahl des Honorius wurden durch den Beitritt der Gegner jetzt ebenso ergänzt, wie bei Calixt II. durch den Beitritt der in Rom befindlichen Cardinäle ²⁾. Man weiß nicht, warum die Frangipani diesmal ohne ernsthaften Kampf das Feld behaupteten. Ohne Frage ist es aber die strengkirchliche, die althildebrandische Partei, welche ihnen gegenüber erlag, ebenso wie sie es bei der Wahl des Gelasius noch einmal gewonnen hatte ³⁾. Der Bischof Lambert

¹⁾ Watterich II. 157. — ²⁾ Ebend. 158. 159. — ³⁾ Das Zurücktreten der Opposition erinnert an die Art, wie sich Hugo von Lyon bei der Wahl Victor's III. unterworfen hat.

von Ostia aber gehörte der politischen Richtung an, welche Calixt II. vertreten hatte, und die jetzt von der Stimmung der Gegenwart ebenso getragen war, wie sie deren großen Aufgaben entsprach.

Dies alles aber war doch nur das Vorspiel zu dem Schisma, welches die Wahl nach dem Tode Honorius II. herbeiführte, und das erst nach acht Jahren durch den Tod Anaklets II., der seinem Gegner Innocentius II. das Feld freiließ, beendet ward. Die Gegner der Frangipani holten diesmal herein, was bei dem letzten Kampfe unterblieben war. Das mächtigste Geschlecht des damaligen Roms, wenn auch von dunklem Ursprung und noch junger Größe ¹⁾, die Pierleoni, stellte aus seiner Mitte einen Papst auf, gegen welchen Innocentius II. nur durch die vereinten Bemühungen der auswärtigen Nationalkirchen und die glücklich angesponnenen Fäden einer sozusagen europäischen Politik sich behaupten konnte. Der kurze Hergang ist der, daß die Partei des verstorbenen Papstes, die Minorität unter den Cardinälen, einseitig und eifertig den Cardinaldiakon Gregorius als Innocentius II. aufstellte, die überraschte Gegenpartei aber dadurch unbeirrt und gestützt auf die Macht der ersten Geschlechter den Cardinalpriester Petrus wählte als Anaklet II., und daß sodann der erstere, den auch die Frangipani der Uebermacht weichend verließen, Rom zu räumen genöthigt ward. Die Wähler Anaklet's haben ein Schreiben an den König Lothar abgeschickt, und aus den Namen, welche dieses trägt, geht mit Sicherheit jedenfalls hervor, daß dieselben die Mehrheit der Cardinäle und des Klerus überhaupt sind ²⁾. An den Erzbischof Didacus von Compostella zeichnen sie auch ohne Weiteres als *universus Romanae Urbis clerus et populus* ³⁾. Die Seele der Gegenpartei bilden einige Cardinalbischöfe: Wilhelm von Präneſte, Matthäus von Alba, Johann von Ostia, Conrad von Sabina ⁴⁾ und eine schwache Minorität von Cardinälen schloß sich ihnen an. Sie konnten nachher sich nur auf das vage und veraltete Recht der *senior pars* berufen ⁵⁾. Als klassischer Zeuge hat der Cardinalbischof Petrus von Portus den Bischöfen von Anaklet's Partei nachher vorgeworfen, daß sie die jüngsten im Collegium ohne Wissen der übrigen älteren Kollegen, selbst ohne mit ihm, dem Prior der Bischöfe sich zu benehmen, eigenmächtig und widerrechtlich vor-

¹⁾ Gregorovius Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter. Bd. IV. S. 391 ff. — ²⁾ Baronius ann. ad 1130. XV. t. XVIII. 435. vergl. Watterich II. 185 ff. — ³⁾ Watterich II, 187 aus Hist. Compost III, 23. — ⁴⁾ Udalt. cod. 245. bibl. rer. Germ. V. S. 423. — ⁵⁾ Vergl. Udalt. cod. 246. ebend. 425.

gefahren seien und daß sie nur eine verschwindende Minorität für sich gehabt ¹⁾. Er selbst hat sich alsbald für die Wahl Anaklet's erklärt, und auf das Entschiedenste gegen die Unterstellung einer zweifelhaften oder zweideutigen Haltung protestirt ²⁾. Die Anzettlungen der Parteien haben jedenfalls noch während des Lebens des Papstes begonnen, und in seiner letzten Krankheit schon eine drohende Gestalt angenommen. Man brachte den Papst zu seiner Sicherheit in das Kloster S. Gregorio. Noch während der Pabst lebte, versammelten sich die Cardinäle zur Besprechung der Frage der Papstwahl, welche so schwer zu werden drohte. Doch drang die Ansicht durch, daß es unkanonisch wäre, vor Tod und Begräbniß des Papstes über die Wahl des Nachfolgers zu verhandeln ³⁾. Aber

¹⁾ Petr. Port. bei Baron. ann. ad. ann. 1130 IX. tom. XVIII. S. 433: Quia igitur neglecto ordine, con temto canone, spreto etiam ipso a vobis condito anathemate, me inconsulto priore vestro, inconsultis etiam fratribus majoribus et prioribus nec etiam vocatis aut exspectatis, cum essetis novitii et in numero brevi paucissimi, facere praesumpsistis: pro infecto habendum esse et nihil omnino existere, ex ipsa vestra aestimatione potestis advertere. Cito autem nobis dominus adfuit, et viam, qua errori vestro contraire possemus, ostendit. Fratres siquidem vestri cardinales, quorum praecipua in electione potestas, cum clero universo, expetente populo, cum honoratorum consensu in luce in manifesto unanimi voto et desiderio delegerunt dominum Petrum cardinalem in Romanum pontificem Anacletum. Hanc ego electionem canonice celebratam consexi et auctore Deo confirmavi. Man darf aus den letzteren Worten nicht schließen, daß er erst nachträglich seine Zustimmung gegeben und der Sache Anfangs ferne gestanden sei. Im Gegentheile weil er die ganze Wahl selbst mit angesehen hat, mußte er sie für die richtige erklären.

²⁾ Tiburtius in scriptis suis cum sacramento testificatus est dicens, quod ego diaconum S. Angeli solum idoneum judicavi ad pontificatus ordinem, videat ipse, quid dixerit. Ego in occulto locutus sum nihil. Non est aliquis qui hoc verbum ab ore meo unquam audierit. Haec fuit sententia mea semper, ut non nisi sepulto papa de successoris persona mentio haberetur. Unitatem ecclesiae tenui et tenebo; veritati et justitiae adhaerere curabo, confidenter sperans, quod justitia et veritas liberabit me. M. a. D. S. 434. Auch hieraus geht seine Betheiligung an der ganzen Handlung hervor. Man darf aus seinen Worten höchstens schließen, daß er für keinen der beiden Candidaten agitiren wollte, aber nicht, daß er überhaupt nur aus Gründen kanonischer Beurtheilung der Wahl sich entschlossen habe für Anaklet einzutreten. Daß er diese Gründe den Gegnern vorführt, beweist noch nichts über seine persönlichen Motive. Aber es fragt sich, ob wir mit Böpfel S. 381 annehmen dürfen, daß er von Petrus Leonis gewonnen wurde, indem dieser zuerst ihn vorschlug.

³⁾ Schreiben der Wähler Anaklet's, Watterich S. 187.

am folgenden Tag schon, da die Unruhe immer größer wurde, falsche Gerüchte über den Tod des Papstes auskamen und Zusammenrottungen dadurch veranlaßt wurden, versammelte man sich auf's neue in der Sakristei des Klosters, in welchem der Papst krank lag, und kam hier auf einen eigenthümlichen Ausweg, um sich mit jenen kanonischen Bedenken abzufinden. Man beschloß eine Wahl durch Compromiß ¹⁾. Eine Commission von acht Personen wurde aufgestellt, welche sich in der Stille über die Wahl vereinigen und nach dem Tode des Papstes ihren Beschluß verkündigen sollte, dem dann sich die Wähler unterwerfen würden. Doch auch der Fall war vorgesehen, daß die achte unter sich nicht einig würden, und in diesem Falle sollten sie sich durch Cooptation verstärken. Das Letztere berichten jedoch nur die Wähler Anaklet's, aber wir verdanken ihnen überhaupt die genaueren directen Nachrichten, während die Wähler Innocentius II. sich aus leicht begreiflichen Gründen mehr im Allgemeinen in ihren Erklärungen bewegen, und die genaueren Berichte von dieser Partei alle von Gewährsmännern zweiter Hand wie der Erzbischof Walter von Ravenna, der Bischof Hubert von Lucca sind ²⁾. In die Commission nahm man übrigens zwei Bischöfe, und diese, Wilhelm von Präneste und Conrad von Sabina, gehörten entschieden der Partei Gregor's an, sodann von den Cardinalpriestern und der Cardinaldiakonen je drei, unter den letzteren den Kanzler Aimerich, den Vertrauten des Papstes Honorius und das Haupt der Partei Gregor's. Beide Candidaten waren Mitglieder.

Aber die ganze Vorkehrung zerfiel in sich selbst. Die Commission selbst blieb nicht beisammen. Der Cardinalpriester Petrus Leonis und der Cardinaldiakon Jonathan entfernten sich, um nicht wiederzukehren ³⁾. Da trat der Tod des Papstes ein. Er wurde von den zurückgebliebenen Mitgliedern der Commission geheim gehalten, die Leiche in aller Eile nothdürftig verscharrt, und dann von vier Mitgliedern, den beiden Bischöfen, dem Kanzler und dem Cardinalpriester Rufus ein fünftes Mitglied, der ebenfalls anwesende Cardinaldiakon Gregor gewählt, unter Widerspruch des anwesenden sech-

¹⁾ Watterich S. 188. Hubertus ep. Luc. in cod. Udalt. 246. bibl. rer. Germ. 425.

²⁾ Die fragliche Bestimmung ist bei Hubert. Luc. a. a. D. nachträglich verwandelt in eine andere ganz unpraktische: — *persona, quae ab eis communiter eligeretur vel a parte sanioris consilii.*

³⁾ Hubert. a. a. D. S. 426.

sten Mitgliedes, des Cardinalpriesters Petrus Pisanus ¹⁾. Eilfertig bezog der neue Papst mit der wieder ausgescharrten Leiche des verstorbenen die Salvatorkirche des Lateran, vorläufig unter dem Schutze der Frangipani. Die Masse der Cardinäle und der ganzen Römischen Geistlichkeit hatte indessen in der Kirche S. Marcus gewartet auf den Tod des Papstes und sein Begräbniß. Als endlich die Nachricht des Todes kam, eröffnete man die Wahlverhandlung, doch wagte längere Zeit Niemand eine Person zu nennen, bis Petrus Leonis selbst einen Collegen vorschlug, der sich sofort als unfähig zu dieser Stelle erklärte und dagegen den Petrus Leonis selbst beantragte, der dann auch die allgemeine Zustimmung fand und alsbald in der Peterskirche feierlich unter Betheiligung des Bischofes von Portus consecrirt wurde.

Mit der Wahl Gregor's stand es also dem Rechte nach so schlecht als möglich. Das Vorgehen der kleinen Minorität wurde sofort als das, was es war, als eigenmächtigste Willkür gezeichnet durch die imposante Vereinigung, die es für nichtig erklärte und zur Wahl schritt. Sie konnten sich dafür, daß sie die sanior pars seien ²⁾, berufen auf die Parteigängerschaft einiger Cardinalbischöfe. Aber die Cardinalbischöfe von Portus, von Tusculum ³⁾, von Signia, von Sutri unterzeichnen das Wahlprotokoll der Gegner, und kein Name konnte so schwer in's Gewicht fallen als der des Seniors der Bischöfe, des ehrwürdigen vielverdienten Petrus von Portus. Ueberdies hat er gerade seine gegnerischen Collegen daran gemahnt, wie falsch ihr agitatorisches Auftreten und Sichgebahren als Wähler sei, da sie alle nicht das Recht haben zu wählen, sondern nur den von den Cardinälen Gewählten zu verwerfen oder anzunehmen ⁴⁾, woraus man übrigens in keiner Weise schließen darf, daß der Keim des Kampfes ein Streit über die Berechtigung zwischen

¹⁾ Hubert. a. a. D. 426. Anaflet's Wähler bei Watterich S. 158.

²⁾ Vergl. Anaflet's Wähler an Lothar und an Didacus Compost. Watterich S. 186 und 189.

³⁾ Dieser Grundsatz der älteren Zeit für Bischofswahlen, der durchaus die Entscheidung des Erzbischofes voraussetzt, war niemals für die Papstwahl praktisch.

⁴⁾ Watterich S. 185.

⁵⁾ Postremo nec vestrum sicut nec meum fuit eligere, sed potius electum a fratribus spernere vel approbare. Die auffallende Conformität dieser Erklärung, (deren Ergänzung die oben aus demselben Schreiben angeführten Worte über die Cardinäle bilden: quorum praecipua est in electione pote-

Bischöfen und Presbytern gewesen sei — nirgends läßt sich dafür ein Beweis beibringen — am wenigsten der Streit über den Versuch der Presbyter sich in das Wahlrecht zu setzen. Denn in den ganzen Verhandlungen ist ihr und der Diakonen Recht von beiden Parteien als hergebracht und über allen Zweifel erhaben vorausgesetzt. Zu der Erhebung der Minorität kam aber noch die Heimlichkeit und das trügerische Vorgehen mit der Verhehlung des Todes des Papstes und dem Scheinbegräbniß desselben ¹⁾. Auch dieß gab dem widerrechtlichen Verfahren seine Signatur. Kein anderes Recht ließ sich dafür geltend machen, als das des Zuvorkommens ²⁾.

Der einzige Scheingrund, der für dasselbe geltend gemacht werden kann, ist das Recht der Commission, welcher die Wahl durch Compromiß übertragen war. Auffallend ist auch dafür freilich, daß die Cardinäle Innocentius' in ihrem Berichte an den König Lothar sich darauf nicht stützen ³⁾. Ebenso wenig Walter von Ravenna ⁴⁾. Nur Hubert von Lucca geht darauf zurück, und stellt die Sache so dar, daß das Recht des Compromisses bei dem Reste der Commission blieb, weil Petrus Leonis und Jonathan sich willkürlich und in böser Absicht von derselben getrennt hätten ⁵⁾. Die Wähler Anaklet's gehen in der Mittheilung an Didacus von Compostella auf diesen Punkt ein, sie erklären das Zurücktreten jener beiden so. Bei der Aufstellung der Commission wurde auch über den Versammlungsort berathen, man einigte sich auf die Kirche S. Hadrian, aber unter der Bedingung, daß den Cardinälen die Besetzung ihrer Umwallung überlassen werde (dieß erklärt sich daraus, daß die festen Häuser der Frangipani nicht weit von da lagen). Zwei Cardinäle wahrscheinlich Petrus Leonis und Jonathan übernahmen die letztere Mission, die Besetzung wurde aber von einigen Bischöfen (offenbar den Par-

stas) mit den oben angezogenen bei der Wahl Gelasius' II. beweist deutlich, daß es sich hier um ein feststehendes Recht handelt, welches von allen Seiten anerkannt war.

¹⁾ Petrus von Portus in Baron. ann. a. a. D. S. 433: — si mortuo papae vivum succedere volebatis, cur mortuum vivere praedicabatis? multo melius erat mortuo humanitatem impendere, et sic de vivi solatio cogitare. Sed ecce dum de mortuo solatium vivo requiritis, et vivum et mortuum pariter suffocatis.

²⁾ Bernard. Clar. ep. 126 opp. Mab. I. 135: — Stat quippe sententia ecclesiastica et authentica, post primam electionem non esse secundam. —

³⁾ Vergl. cod. Udalt. 248. bibl. rer. Germ. S. 419.

⁴⁾ Ebend. 423 ff. — ⁵⁾ Ebend. 426.

teigängern Gregor's hintertrieben. Und der Verdacht hinterlistiger Absichten, den jene daraus schöpften, hielt sie ab, zu der Versammlung zurückzukehren ¹⁾. Nach dieser Darstellung war also die Uebereinkunft gebrochen, und das Recht der Commission dadurch hinfällig. Wir haben keinen Grund die Erzählung zu bezweifeln. Aber wenn auch Hubert von Ucca Recht hätte, und die Cardinäle sich willkürlich und böswillig von der Commission getrennt hätten, so war doch auch damit der Compromiß hinfällig; der Beschluß war unausführbar geworden, und der Rest der Commission hatte kein Recht mehr, das auf denselben begründet werden konnte. Niemand wird bezweifeln, daß die Partei der Pierleoni auch ihrerseits längst ihren Plan gefaßt hatte und zur schließlichen Durchführung desselben mit allen Mitteln bereit war. Aber sie hatte noch nichts gethan, was einer Gewaltthat gleich war und die Gegner zu ähnlichen herausforderte. Als sich die Beiden von der Commission getrennt hatten, hielten sie nach Hubert von Ucca Parteiberathungen, und die Gregorianer glaubten einer Gewaltthat vorbeugen zu müssen, indem sie den sterbenden Pabst noch am Fenster sich zeigen ließen. Von einem Aufstande der Pierleoni's aber, der die Gregorianer jetzt zu der äußersten Selbsthilfe, das heißt zu ihrem trügerischen und unberechtigten Vorgehen veranlassen konnte, ist in den Quellen schlechterdings nicht die Rede ²⁾.

Was hat denn schließlich den Sieg des Innocentius herbeigeführt, der auf so zweideutige Weise den Römischen Stuhl bestieg? Man war zu allen Zeiten geneigt, den Grund in den Vorzügen seiner Person zu suchen. Denn der Sieger hat Recht. Und je schwerer

¹⁾ Watterich S. 188.

²⁾ Zöpffel S. 348 u. hat hier offenbar zu viel gesehen. Sein Gewährsmann Hubert von Ucca vergl. bibl. u. S. 416 spricht von keinem Aufstande: Ceterum Petrus Leonis cum Jonathan ab eis recedens, ut corvus ille submersus vel carnum ingluvie detentus, ad fratres postea redire contempsit; et conventicula seorsum colligens altare maledictionis erigere sategat. Quod nisi Dominus papa Honorius, quem credebant jam mortuum, se ad fenestram populo ostendisset, cum fratrum et propinquorum ac muneribus et obsequiis conductorum turba ministrorum praeco antichristi supra quod dicitur Deus, ante tempus se extulisset. Die conventicula, die seorsum gehalten werden, sind doch kein Straßenaufstand. Und alles Andere ist bloße Befürchtung, welche Hubert im Namen der Innocentianer ausspricht, aber keine Thatfache, vergl. — ante tempus se extulisset. Wäre es wirklich geschehen, so wäre dieß nicht so hypothetisch ausgedrückt.

der Kampf war, desto mehr haben sich die Anhänger Innocentius' bemüht, den Gegner mit Noth zu bewerfen, freilich dadurch am besten den schlechten Grund ihrer Sache kund gegeben. Aber historische Lügen sind schwer auszurotten, und bis heute scheint sich an diesem Punkte die schlechte Maxime bewähren zu wollen, daß an kräftiger Verläumdung doch wenigstens etwas wahr sein müsse. Die Anhänger Innocentius' haben gleich Anfangs in die Welt hinausgeschrieben von der Bestechung, durch die Petrus Leonis seine Wahl zu Stande gebracht, und von Greueln der Verwüstung und Plünderung, die er über die Römischen Kirchen gebracht. Der Cardinalbischof Petrus von Portus straft sie Lügen: es ist nichts von diesen Greueln in Rom zu sehen ¹⁾. Die auswärtigen Parteigänger Innocentius' haben den sittlichen Charakter des Petrus Leonis angefochten, von Bernhard von Clairbeaux in seiner hämischen Weise: Ana-klets Ruf sei selbst vor seinen Freunden nicht sicher ²⁾, bis zu den wahnwitzigen und lächerlichen Erfindungen des Arnulf von Seez ³⁾. Niemand kann diesen im Ernste Glauben schenken. Schon Petrus von Portus hat diese Verläumdungen gewürdigt. Er will das Gericht darüber Gott überlassen. Aber dem Ankläger darf er als Vertheidiger gegenüberreten. Es genügt zu wissen, daß beide Erwählte Angesichts der ganzen Kirche, vor seinen wie vor der Gegner Augen gelebt haben. Beide weise, Beide rechtschaffen, Beide in freier Pflichterfüllung ⁴⁾. Aber diesem Zeugnisse zum Troste will man bis heute das vorige Leben des Cardinals Petrus besser kennen, als ein berühmtes kennen ⁵⁾. Als ein frivoler und bestechlicher Mann, soll er sich nach des unbefangenen Cadmers Zeugniß auf einer englischen Legation erwiesen haben. Was erzählt aber Cad-

¹⁾ Depraedationem illam et crudelitatem, quam praetenditis, non videmus, bei Baronius a. a. D. S. 433.

²⁾ S. Bern. opp. I. 137. — ³⁾ Vergl. Mon. XII. 712.

⁴⁾ De commendatione seu vituperatione personarum, de quibus nunc sermonum varietas agitur, non est hujus temporis judicare. Est qui quaerat et judicet. Si tamen quisquam praesto fuerit accusare, praesto erit et qui debeat respondere: praesertim cum in vestro et meo, immo totius ecclesiae conspectu uterque sapienter vixerit et honeste, et quae officii sui erant, plena hucusque exercuerit libertate. Abstinere vos potius convenit a sermonibus otiosis et verbis praecipitationis. Si de rumoribus agitur: longe se aliter habent res, quam vestrae apud me protestantur literae.

⁵⁾ Den „ruchlosen“ Petrus Pierleoni nennt ihn Böpffel, S. 388.

mer ¹⁾? Alles war gespannt in England auf den mächtigen hochangesehenen Cardinal, ob er mehr ausrichten würde, als seine Vorgänger. Der König Heinrich II. läßt ihn jenseits des Kanals schon durch Abgesandte in Empfang nehmen. Sie haben strenge Instruction zu sorgen, daß er keine Verbindungen im Lande anknüpfen kann, daß er ohne Zeitverlust vor ihn gebracht werde. Der König erklärt ihm dann, daß er leider keine Zeit für seine wichtige Mission habe, über die die Würdenträger seiner Kirche müßten gehört werden, beruft sich auch auf das Privilegium der Legatenfreiheit. Er speist ihn nach Eadmers ironischem Berichte mit seiner königlichen Beredsamkeit ab — das ist die Bestechung ²⁾. In Canterbury wird er dann ebenso artig von der Geistlichkeit aufgenommen und er selbst ist Diplomat genug, ihre Anliegen, die seiner Mission entgegen sind, mit nichts sagenden Versprechungen zu erwidern, da er nichts weiter ausrichten kann ³⁾. Nur der spätere Wilhelm von Malmesbury ⁴⁾ weiß zu erzählen, daß Petrus unter allen Legaten die größte Beute in England gemacht habe, das heißt am meisten Geschenke empfangen habe, weil Jedermann sich scheute, bei dem einflußreichen Manne anzustoßen. Nach der damaligen Praxis will das nicht viel heißen, aber es widerspricht auch geradezu dem Berichte Eadmers ⁵⁾. Wo bleibt da die Anklage?

In der That hat sein Unterliegen einen anderen Grund. Seine Partei in Rom ist die alte kirchliche aus der Hildebrandischen ⁶⁾ Zeit. Aber die Jahre haben derselben einen anderen Charakter gegeben. Sie ist jetzt die lokalrömische geworden, durchsetzt von den unreinen Elementen des Factionswesens, die alte Tradition ausbeu-

¹⁾ Eadmer hist. novorum lib. VI. in Anselm cant. opp. Migne II. 519.

²⁾ his horumque similibus regali facundia magnifice honoratus omnimodo se illi quidquam antiquae dignitatis derogaturum esse — spondit —. pax itaque firma inter eos firmata est, et qui legati officio fungi in tota Britannia venerat, immunis ab omni officio tali cum ingenti pompa via, qua venerat, extra Angliam a rege missus est.

³⁾ — hortatu regis et archiepiscopi magnifice a fratribus susceptus est et inter eos tridue cum jucunditate conversatus etc. etc. Das heißt, es ging alles glatt ab in Artigkeit, und der Legat machte gute Miene zum bösen Spiel.

⁴⁾ Rer. britannicarum medii aevi scriptores Wilhelmi Malmesb. Mon. de gestis pontiff. Angl. libb. V. ed. Hamilton. 1870. S. 128.

⁵⁾ Denn nach Eadmer wußte ihn der König so zu isoliren, daß diese Beziehungen, wenigstens in solchem Umfange gar nicht eingetreten sein können.

⁶⁾ Vergl. darüber bei Röpffel, bes. S. 324 und 328.

tend für persönliche örtliche Interessen, den Aufgaben der Gegenwart kaum mehr gewachsen. Eine andere Partei war durch den Investiturstreit und zumal in Rom selbst unter Calixt II. herangewachsen, und hatte in der jüngeren Generation unter den Cardinälen Raum gewonnen, welche die kirchlichen Zwecke in großartiger Politik verfolgte, den mönchischen Geist des vorigen Jahrhunderts abgestreift hatte, Concessionen und Transaktionen nicht scheute, um die Einheit der Kirche, das heißt die Herrschaft zu behaupten. Waren die früheren Gregorianer Römisch beschränkt geworden, so waren diese universell. Das Steuer der Römischen Herrschaft mußte mit anderen Maximen geführt werden, in andere Hände übergehen. Damals lag der Schwerpunkt dieser Richtung noch nicht in Rom, er lag in den Nationalkirchen, den großen Congregationen, welche dieselben umspannten, den begabten Personen, welche sie leiteten. So hat sich das außerrömische Rom seinen Papst gewählt, und hat ihn der Stadt selbst aufgezwungen.

Anzeige neuer Schriften.

Biblische Theologie.

D. R. Hertwig's Tabellen zur Einleitung ins Neue Testament. Vierte, in der Literatur ergänzte und zum Theil umgeänderte Ausgabe, besorgt von Hermann Weingarten, Professor der Theologie an der Universität Berlin. Berlin, G. W. F. Müller. 1872. Hochquart. 88 S.

Diese tabellarische Darstellung der Neutestamentlichen Einleitungswissenschaft, erstmals im J. 1849, in dritter Auflage 1865 erschienen, bildet ein Pendant zu desselben Verfassers „Tabellen zur Einleitung in die kanon. und apokr. Bücher des Alten Testaments“, deren zweite Ausgabe im Jahre 1869 Professor Dr. Kleinert in Berlin besorgt hat. Beide Tabellenwerke stellen sich die Aufgabe, „die wichtigsten Resultate der wissenschaftlichen Kritik des alt- und neutestamentlichen Kanons kurz und übersichtlich darzustellen, mithin alles nur nach Hauptzügen, ohne specielle Nuancirungen und Motivirungen möglichst objectiv hinzuzichnen“, um so dem angehenden Theologen ein willkommenes Bademeicum für akademische Vorlesungen, dem Candidaten der Theologie ein Repetitorium, dem practischen Geistlichen ein fortgehendes Fachrepertorium zu bieten. Ob freilich auf einem Gebiete, wie es die sogenannte biblische Einleitungswissenschaft ihrem ganzen Wesen nach sein muß und zumal nach ihrem jetzigen Stande ist, — ob in einer Disciplin, deren Begriff selbst neuerdings problematisch geworden und die in ihrem ganzen Inhalt fast nur Probleme bietet und fast nirgends feststehende, wenigstens nirgends allseitig zugestandene Resultate, — ob hier gerade die zu übersichtlicher Mittheilung fester statistischer Thatfachen oder zur Versinnlichung der ruhigen, in Raum und Zeit sich fortbewegenden Geschichte dienende Tabellenform die geeignetste oder überhaupt nur eine zulässige, — ob auf einem solchen Feld voll contradictorischer Gegensätze, wo die Gegner fort und fort ihre Stellungen wechseln und jeden Moment Gründe und Gegengründe hin und her fliegen, eine solche kartographische Aufnahme oder statistische Fixirung wissenschaftlich möglich sei: — das sind Fragen, denen auch der geehrte Herr Herausgeber der neuen Auflage sich nicht verschlossen hat. Wenn er dennoch dem Wunsche des Verlegers, die Besorgung der nothwendig gewordenen neuen Auflage zu übernehmen, sich nicht glaubte entziehen zu dürfen, so verdient die auf diese neue Ausgabe verwendete Mühe und die in den zahlreichen Zusätzen und Aenderungen hervortretende umfassende Gelehrsamkeit und Akracie gewiß alle Anerkennung. Dennoch aber können wir das Bedauern nicht unterdrücken, daß es nicht möglich gewesen, dem Werke diejenige Umarbeitung angedeihen zu lassen

die es dem auch bei dem jetzigen Stand der Einleitungswissenschaft, wie wir glauben, erreichbaren Ziele eines übersichtlichen Repertoriums der Neutestamentlichen Literaturgeschichte angenähert hätte. Denn gerade dann, wenn die neue, wie sie S. 2 genannt wird, „allein berechtigte Methode der Behandlung der Einleitung als historischer Wissenschaft“ strenger als bisher und auch als hier geschehen, festgehalten und durchgeführt, wenn aus den Bahnen der alten, schematischen und contradictorischen in die der neuen historischen Behandlungsweise unserer Disciplin eingelenkt wird: wird es auch möglich werden, eine Menge unnützen Ballastes, veralteter Traditionen, störender Details, unfruchtbarer, die Uebersicht erschwerender, das Gedächtniß belastender Notizen und Büchertitel über Bord zu werfen und so statt des Schutthaufens der alten Einleitungsdisciplin ein klar disponirtes und darum auch bequem zu überschauendes einheitliches Gebäude des Neutestamentlichen Schriftthums aufzustellen.

Von den 16 Tabellen, in welche das Werk zerfällt, sind es zunächst die sechs ersten, die in der vorliegenden neuen Ausgabe eine wesentliche Umarbeitung erfahren haben, nämlich: 1) die Literatur der Einleitungswissenschaft, 2) die ältesten Handschriften des Neuen Testaments, 3) die apokryphischen Evangelien, 4) die Uebersetzungen, 5) die Ausgaben, 6) die hermeneutische Behandlung des Neuen Testaments. Aber gerade hier, bei diesen Fragen der sog. allgemeinen Einleitung, vermissen wir auch am meisten eine streng wissenschaftliche Methode und eine übersichtlichere Anordnung. Vor Allem gehört die dritte Tabelle, die apokryphischen Evangelien, gar nicht an diese Stelle: sie hätte vielmehr entweder bei der Uebersicht über die Evangelienliteratur (Tabelle 8. 9. 10) untergebracht, oder aber zu einer Darstellung der gesamten Apokryphenliteratur umgearbeitet werden müssen. Sodann mußte die erste und sechste Tabelle — die Literatur der Einleitungswissenschaft und die Geschichte der Hermeneutik — in eine nähere Verbindung zu einander gesetzt, daraus eine Geschichte der Schriftbehandlung in den verschiedenen Zeiten und Abtheilungen der Kirche gemacht werden, während in der vorliegenden Behandlung die erste Tabelle mit ihren verschiedenen Anhängen (aus der Einleitungsliteratur der katholischen Kirche, Allgemeine Commentare, Hilfsmittel) eine höchst fragmentarische Gestalt hat, und hier in Tabelle I die heterogensten Dinge wie Cassiodor's institutio divinarum literarum (weßhalb hier der Titel scripturarum lautet, weiß ich nicht), Photius Amphilochien, Glacius clavis, Bengels apparatus criticus, Kleufers ausführliche Untersuchung der Aechtheit und Glaubwürdigkeit *xc.*, anhangsweise auch noch die Literatur des Lebens Jesu *xc.* neben einander stehen, — macht ein Bild des unklaren Begriffs der sogen. Einleitungswissenschaft. Ganz ungeschickt geordnet ist die sechste Tabelle, sofern hier die drei Hauptperioden in der Geschichte der Hermeneutik (I, alte und mittlere Kirche, II, neuere Kirche seit der Reformation, III, die neueste Zeit) in drei Columnen neben einander gestellt resp. in einander geschoben sind, wodurch eben der Hauptwerth tabellarischer Darstellung, die klare Uebersicht über das Neben- und Nacheinander der geschichtlichen Entwicklung, fast ganz verloren geht. Auf Einzelnes hier näher einzugehen, wo eine Ergänzung oder Berichtigung wünschenswerth gewesen (z. B. bei der Literatur der antiochenischen Schule, bei Augustin, der als Urheber des vierfachen Schriftsinns zu bezeichnen, bei den ältesten griechischen und lateinischen Catentoren, der Gregese des Mittelalters, der Humanisten, wo doch z. B. Laurentius Valla namhaft zu machen war, bei den Reformatoren, wo z. B. Luthers Commen-

tar zum Galaterbrief, Melancthon's Bearbeitung des Römerbriefs, als für die ganze protestantische Theologie epochemachend, Brenz als einer der bedeutendsten Schrifttheologen des 16. Jahrhunderts zu nennen war u.) verbietet uns der Raum. Auch bei Tabelle II: die ältesten Handschriften, besonders aber bei III: die Uebersetzungen des Neuen Testaments hätten wir statt der bloß pseudotabellarischen Aufzählung lieber eine wirklich tabellarische d. h. historische Verarbeitung gewünscht: von Einzelheiten sei hier nur notirt der komische Druckfehler S. 5: Brasilianer Coder, statt Basilianer, und der noch bedenklichere S. 6, wonach Coder E schon von Beza soll benützt sein, was heißen soll: Beda; S. 9, die öfter wiederkehrenden Encratiden; S. 13 will die Notiz, daß Ulfila Bischof am Rhenus gewesen, mit der andern, daß er seine Uebersetzung an der untern Donau verfaßt, nicht ganz stimmen; woher wissen wir denn überhaupt, wo Ulfila seine Uebersetzung ausgearbeitet? S. 14 wird Alfred d. Gr. im VIII. Jahrhundert als muthmaßlicher Verfasser der angelsächsischen Evangelienübersetzung genannt; S. 15, daß Sixtus V. für seine Vulgata die Präension der Unfehlbarkeit erhoben, ist doch wohl zu viel gesagt, wie es andererseits bekannt ist, daß die jesuitische Anfeindung der Sixtina andere Gründe hatte, als deren Fehlerhaftigkeit; S. 17: die Bengelsche Handausgabe des Neuen Testaments ist nicht erst 1753, sondern 1734 zu Stuttgart, die Ausgabe von 1753 nicht zu Stuttgart, sondern zu Tübingen erschienen. Doch wir eilen zum Schluß. Die Tabellen 7—16 geben die sogenannte specielle Einleitung zu den einzelnen neutestamentlichen Schriften; und zwar 7) die kanonischen Evangelien, 8) übersichtliche Darstellung der verschiedenen Hypothesen über das innere Verwandtschaftsverhältniß der vier Evangelien (wohl der nach dem jetzigen Stand der Wissenschaft am wenigsten genügende Abschnitt), 9) synoptisches Inhaltsverzeichnis der vier Evangelien, 10) die Apostelgeschichte, nebst den Missionsreisen des Apostels Paulus, 11) die Briefe des Apostels Paulus, a. die Briefe, die er während seiner Missionsreisen schrieb (warum nicht kürzer Reisebriefe?), 12) Gefangenschaftsbriefe, 13) Pastoral-Briefe, 14) Hebräerbrief, 15) die katholischen Briefe, 16) die Apokalypse, wozu der Herr Herausgeber die ausdrückliche Verwahrung vorausschickt: „die Nothwendigkeit, das im Buchhandel vergriffene Werk in seiner neuen Gestalt dem Gebrauch wieder zugänglich zu machen, hat die ursprünglich beabsichtigte durchgängige Umarbeitung dieser Tabelle unmöglich gemacht; der Herausgeber, welcher für den Inhalt die Verantwortung dem sel. Hertwig und seinen Auctoritäten überlassen muß, hat sich daher begnügen müssen, die Literatur zu ergänzen, Einiges zu streichen und einige Bemerkungen hinzuzufügen.“

Gerne lassen wir diese Entschuldigung nicht bloß dieser letzten apokalyptischen Tabelle, sondern auch der übrigen, mit so viel Fleiß, Verständnis und umfassendster Literaturkenntnis gearbeiteten neuen Ausgabe eines, wie es scheint, vielbenützten und vielbegehrten Buches zu Gute kommen. Und wenn wir auch manche Einzelheiten correcter, der Druckfehler weniger, die Anlage etwas strenger methodisch, die Durchführung einheitlicher, insbesondere aber die Resultate zum Theil positiver, die Referate objectiver gewünscht hätten: so wollen wir dem Werk in dieser seiner Neugestalt doch im Ganzen das Zeugniß erhöhter Brauchbarkeit für seine beabsichtigten Zwecke, das ihm „von Seiten vieler namhafter Sachgelehrten schon früher zu Theil geworden ist,“ nicht versagen; möchten vielmehr auch durch obige Bemerkungen nur zu seiner weiteren Verbreitung und höheren Vervollkommenung ein Weniges beitragen.

Wagenmann.

Hoffnungsstrahlen aus Gottes Wort. Fünf öffentliche Vorträge von Emil Ludwig Geering, V. D. M. Basel 1872. Verlag von Felix Schneider. IV und 70 Seiten.

Der Verfasser, unseres Wissens ein Irvingischer Prediger, behandelt in diesen Vorträgen die fünf Fragen: 1) ob die alttestamentliche Weissagung durch die Erscheinung Christi in der Niedrigkeit schon ganz erfüllt sei, so daß Weissagung und Erfüllung sich decken; 2) in wiefern durch Christi Erscheinung in der Niedrigkeit das messianische Reich schon gekommen und für uns zur Vergangenheit geworden sei oder nicht; 3) was vom tausendjährigen Reiche zu halten sei; 4) ob Israel als Volk wirklich keine Hoffnung mehr habe; 5) wie sich Israels Hoffnung als Volk von derjenigen der Kirche Christi unterscheide. Sowohl auf dem Titel dieser Schrift als in der Vorrede ist zu lesen, daß der Verfasser durch die Königshau-Rede des Unterzeichneten, die in diesem Heft abgedruckt ist, zu seinen fünf Reden veranlaßt wurde. Ob man ihn zu dem Behufe nach Stuttgart berufen hat, um das dortige Publikum, in soweit es durch meine Rede beunruhigt worden, wieder zu beruhigen und zu stärken, oder ob ihn selber der Geist getrieben hat, Zeugniß abzulegen, vielleicht als Irving'scher Apostel oder Engel, weiß ich nicht; da sein Benehmen aber ein anständiges ist, indem er sich aller persönlichen Verunglimpfung enthalten hat, so finde ich es angemessen, meinen Gegner hier selbst einzuführen. Fünf Reden gegen Eine — der Kampf ist etwas ungleich. Doch muß ich bemerken, daß der Mann nicht nur überhaupt nichts Neues oder Schlagendes vorgebracht hat, was nicht längst gesagt und wohlbekannt wäre, was aber dadurch, daß man es, ob auch mit vielen Worten, immer wiederholt, an Wahrheit um nichts gewinnt; sondern daß er gerade den Punkt, um dem es sich in meinem Thema handelte, die specielle Deutung der Weissagungen auf Ereignisse und Zustände der Gegenwart, in allen fünf Reden mit keinem Wort berührt hat. Das mag daher rühren, daß er auf bloß mündliches Zutragen hin seinen Feldzug unternahm, wie auch die schiefe Fassung eines Theils seiner fünf Fragen ganz klar jene Nutzenutniß des eigentlichen Streitobjects verräth. Auf die Gegenwart ist einzig das S. 24 Gesagte zu beziehen, wo wir belehrt werden: das vierte Danielische Weltreich, das römische, sei gekommen und dauere noch fort, aber seine Gestalt zu 10 Königreichen sei noch nicht eingetreten, der letzte noch mächtigere König noch nicht erschienen u. s. w. Das ist alles; wo denn dieses römische Reich in Wirklichkeit existire, hütet er sich weislich auch nur anzudeuten. Es gehört aber doch ein bei einem gebildeten Mann ganz unfasslicher Mangel an historischen Wahrheitsinn, eine kindliche Naivetät der Weltanschauung dazu, um in dem dormaligen Staatensystem, zu dem ja nicht blos Rußland und ganz Europa, sondern auch Amerika und nächstens Japan u. s. w. gehört, dieselbe Monarchie zu sehen, die einst, als die römische auf die macedonische u. s. f. gefolgt ist; einen Beweis für diese eigenthümliche politische Anschauung beizubringen, hat der Verfasser nicht einmal den Versuch gemacht. Da lobe ich mir den Doctor Rimpel, der 1866 frühweg erklärte, das römische Weltreich sei das napoleonische und seine nördliche Grenze die Mainlinie! — Wie leichtfertig der Verfasser über das unterrichtet war, was er bekämpfen sollte, geht auch aus dem Capitel über das tausendjährige Reich hervor. Ich hatte gesagt, es sei jedenfalls ein

schöner, eines Christen würdiger Gedanke, sich der Hoffnung hinzugeben, daß die Menschheit auch in dieser Welt einmal dahin gelange, ihr Glück im allgemeinen Frieden zu finden, statt der Selbstsucht die Liebe, statt der diplomatischen Ränke und Lügen die Wahrheit regieren zu lassen. Das wurde nun dahin verdreht, als hätte ich die Erwartung ausgesprochen, die Menschheit werde von sich aus selber auf diesen klugen Gedanken kommen, so daß es also keiner göttlichen Dazwischenkunft bedürfte. Ueber die Art und Weise, wie die Menschheit auf jene Höhe gehoben werden werde, habe ich gar nichts behauptet, so daß für eine Gottesoffenbarung als Mittel hiezu der Raum völlig frei und offen blieb; es kam nur darauf an, die Idee selbst in ihrer inneren Berechtigung und Würdigkeit auch denen zum Bewußtsein zu bringen, die ihr ganz ferne standen. Es scheint, daß in gewissen Ohren schon dies wie Nationalismus klingt, wenn man in einer solchen Vorstellung etwas Vernünftiges aufzuzeigen sich bemüht! Wenn ich aber Bedenken dagegen erhob, daß im tausendjährigen Reiche, obwohl Christus allein herrsche und Satan in Ketten liege, überdies auch nach 1 Cor. 15, 52 neben dem Auferstandenen die noch lebend Gewesenen verwandelt sind, dennoch Sünde und Tod fort dauere, wenn auch in geringerem Maß: so ist der Verfasser wenig glücklich mit seiner Lösung dieses unlösbaren Widerspruchs; S. 34 sagt er nemlich: sterben werden alsdann nur diejenigen, die absichtlich sündigen. Wenn noch absichtlich gesündigt wird, dann ist's wahrlich mit Frieden und Seligkeit in diesem Reiche höchst zweifelhaft bestellt. Freilich fügt der Verfasser seiner scharfsinniger Erklärung die Worte bei: „wie es scheint“ — eine Formel, die er auch sonst mehrfach anwendet. Aber wenn das doch, wie es scheint, die einzige Lösung ist, die er selber für möglich hält, so ist damit eben, wie gesagt, nichts geholfen. — Die vierte Rede soll beweisen, daß das Volk Israel noch nach Palästina ziehen, dort sich sammeln und an die Spitze aller Nationen treten werde, und zwar eben im tausendjährigen Reich. Es war sehr unnöthig, daß der Verfasser hiefür eine Masse alttestamentlicher Stellen über die künftige Herrschaft Israels in extenso vorbrachte; denn daß die Propheten das Messiasreich nur in dieser Form sich denken konnten, wissen auch wir; die Frage ist nur die, ob an die Stelle des Israel nach dem Fleisch nicht das neutestamentliche Gottesvolk — cf. 1 Petr. 2, 9 — getreten sei. Und wieder handelte es sich zunächst um eine Frage der Gegenwart; wer die Judenschaft in ihrer dermaligen Existenz ansieht, kann denn der sich auch nur eine Möglichkeit denken, daß sie, statt in London, in Paris, in Hamburg sich in großen Bankhäusern zu etabliren, aufs erste Signal — zu dem besagter Magister Zimpel die Trompete dem Napoleon an den Mund setzte — sich zusammenthun, alles im Stich lassen und nach Jerusalem ziehen werde? Aber ganz abgesehen hievon lege ich den Hauptaccent darauf, daß Paulus — was der Verfasser gar nicht zu bemerken scheint — als das höchste Ziel Israels nur seine Bekehrung, seine Einverleibung in die Kirche, nicht aber eine dominirende Stellung desselben als Nation vorher sieht. Uns ist das, aufrichtig gestanden, ein Trost; wenn die Juden als Nation das Protectorat über alle andern Nationen führen würden, dann wäre das Glück dieser letztern ein sehr mäßiges; selbst ein bekehrtes Judentum wird seinen Nationalcharacter schwerlich ändern. — Doch unser Verfasser hält seine fünfte Rede darüber, daß diese Hoffnung Israels nicht identisch sei mit der Hoffnung der Kirche; dieser gilt die Verheißung, daß sie in den Wolken, in der Luft um den Herrn werde versammelt werden und allda mit ihm herr-

ſchen. (S. 61 f.) „Nicht zum irdiſchen Jeruſalem, ſo wenig als zum Berg Sinai, ſondern zum himmliſchen Jeruſalem iſt die Kirche gekommen, zu dem Jeruſalem, das droben iſt, als das wahre Iſrael Gottes.“ Und doch ſoll nach Seite 57 Jeruſalem, das irdiſche nemlich, wieder aufgebaut und mit einem neuen Tempel verſehen, das Bethaus ſein für alle Völker, und es ſoll die ganze Erde bedeckt ſein mit Erkenntniß des wahren Gottes. Wenn aber Juden und Heiden allesamt bekehrt ſind: gehören ſie denn nicht auch von Gottes- und Rechtswegen zur Kirche? Wenn jene ihren Wohnſitz auf Erden, ihr Bethaus im irdiſchen Jeruſalem haben, die Kirche aber in einer höheren Region thront, wo iſt denn dann außer den ſchon Auferſtandenen noch die Kirche? An dieſem Punkte kommt der Irvingianer zum Vorchlein; denn dieſe höchſtbevorzugten ſind dann natürlich nur die Glieder dieſer apoſtoliſchen Genoffenſchaft. Der Verfaſſer ſpricht das nicht aus, aber nur ſo gefaßt hat die ganze Ausführung einen klaren Sinn. Das iſt wenigſtens conſequent, während diejenigen, die vom kirchlich-orthodoxen Standpunkt aus ähnliche Theorien aufſtellen, ſich nur durch unklare Vorſtellungen oder Redensarten über ſehr ſchwierige Fragen hinwegſetzen. Im Uebrigen hat der Verfaſſer den Irvingianismus nirgends merklich hervortreten laſſen; nur wer dieſe religiöſe Richtung näher kennt, findet hin und wieder die derſelben zugehörigen Lieblingsvorſtellungen, aber der Verfaſſer nahm geziemende Rückſicht auf die größere Oeffentlichkeit ſeines Auftretens und es iſt ihm zur Ehre zu rechnen, daß er der Verſuchung widerſtand, bei dieſer Gelegenheit Propaganda für ſeine Partei zu machen. Freilich glaubt er nach S. 4 gerade dieſe Oeffentlichkeit der Verhandlung entſchuldigen zu müſſen, nemlich damit, daß ja ich „ohne ſein Zuthun“ die Sache ſchon vor das große Publikum gebracht habe. Alſo eigentlich ſieht er doch darin ein Profanirung. Nun, darüber habe ich mich in der Rede ſelbſt ſattſam ausgeſprochen und kann deßhalb mit der Bemerkung ſchließen, daß, wenn nichts Triftigeres gegen mich vorgebracht wird, als dieſe fünf Vorträge enthalten, ein Grund zum Widerruf in keiner Beziehung für mich vorliegt.

Tübingen.

Palmer.

Die Semiten in ihrem Verhältniß zu Chamiten und Saphetiten.

Von J. W. Müller, der Philoſophie und Theologie Doctor, der Theologie ordentlichem Profeſſor in Baſel. Gotha, Rud. Beſſer 1872. S. VI. und 300 S.

Biſher hat man die Semiten den Saphetiten und Chamiten als beſondern Völkertypus gleichgeſtellt; über die Entſtehung jener Völkergruppe hat man indeß weniger nachgedacht, höchſtens an der Hand kühner Sprachvergleichungsverſuche einige Schritte in das Dunkel der Vorzeit gewagt. Der Verfaſſer als Ethnograph und Religionshiſtoriker längſt rühmlich bekannt, ſucht unſre Anſicht über die Semiten richtig zu ſtellen. Sein Ergebniß iſt neu und frappant — und gleichwohl müſſen wir ihm wenigſtens darin beſtimmen, daß viele Glieder ſeiner Beweisführung ſich aufs engſte an biſherige Reſultate der beſonnenen Forſchung anſchließen. In der wichtigſten Vorfrage, welche Völker zu den Semiten zu rechnen ſeien, ſtützt er ſich beſonders auf die Völkertafel, und erhärtet, daß dieſelbe die Völkerfamilien ethnographiſch ordne, nicht nach ihren Wohnſitzen, noch weniger nach nationaler Sympathie und Antipathie, oder nach den verſchiedenen Gottesprincipien.

Nach Gen. 10. nämlich gehören zu den Semiten nicht die Cananiter oder Phönicië, trotz ihrer Sprache. Ueberhaupt sei die Sprache als solche nicht ohne Weiteres zu ethnographischen Schlüssen geeignet, sofern Sprachvertauschungen bei Völkerwanderungen stets in reichem Maasse erscheinen. Daß die Hebräer, nach dem Süden vorgehend, die Sprache der Cananiter angenommen hätten, ist heute von den Meisten als höchst wahrscheinlich angenommen, freilich meist in der Form, daß es sich hier nur um eine leichte Dialektsänderung gehandelt habe. Die historische Analogie gebietet aber auch stärkere Vertauschungen als möglich anzunehmen, mit Hinblick auf die Westgothen in Spanien, Franken in Gallien, Langobarden in Norditalien und auf die fortwährende Germanisirung von Slaven. — Was ist aber semitische Sprache? Der Verfasser ist überzeugt, daß das Semitische mit dem Chamitischen, also besonders dem Aegyptischen in engster Verwandtschaft stehe. Er stützt sich hier besonders auf Th. Benfey, der diese eine Behauptung bekanntlich vor fast dreißig Jahren ausführlich dargelegt, neuerdings (1869) noch im Wesentlichen aufrecht erhalten habe. Dazu kommen die Nachweise von Schwarze bei Bunsen und Aehnliche. Brugisch plaidirt gleichfalls für eine enge Verwandtschaft, vorzüglich hinsichtlich des Altägyptischen. Freilich hätten sich, wie Benfey sagte, schon vor der Ausbildung der meisten flexiven Formen die Sprachen individuell entwickelt. Die ziemlich umfangreiche Uebereinstimmung im Wortvorrathe kann hier allein freilich nicht entscheiden. Demnach sträuben sich noch heute viele Semitologen gegen die Anerkennung einer originalen Sprachverwandtschaft, trotzdem daß auch das Altäthiopische (Gheez) ebensowohl semitischen Character zeigt, wie dem Aegyptischen nahe steht, während das Gleiche von den libyschen Sprachen Nordafrika's gilt. Das Problem hat eine doppelte Seite. Einmal kommen ja nicht das heute in Schriftdenkmalen uns vorliegende Semitische mit dem Koptischen zur Vergleichung, sondern beide in einer nahezu vorhistorischen Urgestalt, deren Ermittlung die größten Schwierigkeiten hat. Für's Andre ist die Frage methodischer Art, ob nämlich auch abgesehen von dem Flexionscharacter von Verwandtschaft geredet werden könne. Heute neigen noch Viele dahin, die letztere Frage zu verneinen, obgleich die Flexion im engeren Sinne mehr und mehr sich als eine spätere Phase der Sprachentwicklung herausstellt, besonders da, wo das Gesetz der Agglutination die Flexion beherrscht. Bei den weiteren Schlüssen des Verfassers handelt es sich nun vornehmlich um den ethnographischen Grundcharacter der sogenannten „Chaldäer“. Sind diese gleich den Karduchen, so ist ihr indogermanischer Typus gesichert. In der That stimmen damit eine ganze Reihe von Erscheinungen. Nun kommt erst zur wahren Geltung jene reichlich von der Bibel wie von den griechischen Schriftstellern bezugte starke Einwirkung der Cuschiten auf die älteste Kultur und Ausgestaltung Mesopotamiens. In den assyrischen Keilschriftenschriften sind freilich „semitische Elemente“ nachgewiesen, aber der wirkliche Typus der Sprache liegt noch sehr im Dunkel. In jedem Falle war Mesopotamien ein Kreuzungsort sehr verschiedener Sprachtypen, unter denen Arisches noch spät eine bedeutende Stellung einnahm. Seien doch die Namen der chaldäischen Könige nur arisch, nicht semitisch zu deuten! Und fast daselbe sei der Fall mit den assyrischen. Da nun Assyrisch und Syrisch bei den Griechen stets verwechselt wird, da ferner Eud der Sohn Sem's ist, aber die Pydier theils indogermanische Elemente zeigen theils mit Aegyptern und Phöniciërn verwandt und verbündet erscheinen, so ergibt

sich aus solchen Combinationen die These des Verfassers, daß nämlich die Semiten ursprünglich Indogermanen seien, aber auf ihrer Wanderung nach Süden hin vielfach ihre Sprache chamitisiert hätten, während Bräuche, Sitten, religiöse Anschauungen sich viel zäher erhalten hätten. In der That quellen ja die Semiten aus den armenischen Hochlanden hervor — und eben hier, sowie nördlich und östlich finden wir Indogermanen. Ein intactes Gebiet als Ursitz der ächten „semitischen“ Stämme in ziemlich später Zeit eingewandert sind. In den beiden Schlußbüchern sucht der Verfasser mit großem Geschick und bewundernswürdiger Belesenheit den Hyksos wie den Philistern den Character als chamitisierten Indogermanen zu vindiciren.

Zeugnen läßt sich freilich nicht, daß die Hauptfundamente der Beweisführung auf Wahrscheinlichkeiten beruhen, deren wissenschaftliche Evidenz indeß noch Manches zu wünschen übrig läßt — aber ebenso wenig, daß damit eine Menge von alten Nachrichten, die man bisher im Grunde nur zurückschob, ohne ihre Tragweite zu überlegen, plötzlich zum Rechte kommt und daß von linguistischer Basis aus entscheidende Urtheile gegen die These kaum mit Sicherheit zu fällen sind. Ueberraschend sind dabei die Ausblicke, die sie uns in Vorderasien gestattet. Die weiten Gebiete von Nordostafrika, Arabien, Syrien bis Mesopotamien waren ursprünglich von Chamiten bedeckt. Sie sind die eigentlichen Träger der äußern Civilisation, die seit den Zeiten von Pythagoras und Herodot an Aegypten bewundert worden ist, obgleich diese Männer jene hohe Civilisation bereits im Stadium der absterbenden Verknöcherung sahen. Die Cushiten oder Aethiopen repräsentiren die Jugendkraft dieser chamitischen Entwicklung in älterer Zeit, in späterer die Phönicië. Sie haben die Naturbewältigung in hohem Grade geübt, waren Staatengründer, überhaupt in practischer Richtung thätig. Die Indogermanen vertreten aber die höhere Geistescultur; sie bringen das ideale Moment, und im Conflux beider Strömungen entsteht jenes Geschlecht der Semiten mit seiner wunderbaren weltgeschichtlichen Bedeutung. Und einen ähnlichen mächtig befruchtenden Einfluß üben später die Chamiten und Semiten auf die Hellenen. — Auch die Folgerungen, welche diese neue Idee auf die Gesamttanschauung und das Verständniß der israelitischen Religion haben muß, hat der Verfasser umsichtig und maaßvoll berührt, sollten sich auch manche seiner Ausführungen als weniger haltbar erweisen. Jene Combinationen zwischen Gen. 1 bis 3 mit altarischen Vorstellungen, wie sie neulich noch Spiegel in seiner iranischen Alterthumskunde aufstellte, freilich unter dem entschiedenen Widerspruch von Max Müller, konnten an sich wenig Vertrauen einflößen, gewinnen indeß auf der Basis jener neuen Forschungen unsres Verfassers ein eigenthümliches Recht. Freilich können wir nicht unterlassen, hier überall zur größten Vorsicht zu ermahnen, vollends wenn man das Gebiet der Etymologisirung sowie der Ideenvergleichung betritt. Grade die geistreichsten Forscher erliegen dem bestrickenden Zauber, der in solchen Studien bekanntlich stets liegt. Die Verwandtschaft zwischen Aegyptisch und Syro-arabisch ist doch noch zu wenig erwiesen, und damit fiele jedenfalls Eine Hauptstütze der Hypothese.

Historische Theologie.

Die gotische Sprache im Dienste des Christenthums. Von Dr. Karl Weinhold, o. Prof. an der Universität Kiel. Halle, Buchhandlung des Waisenhauses. 1870. 8. 38 S.

Eine der interessantesten Aufgaben menschlicher Geistesgeschichte — eine Aufgabe, die erst neuerdings von verschiedenen Seiten her in Angriff genommen, aber in noch sehr unvollständiger Weise gelöst ist — besteht in der Nachweisung der Wechselbeziehungen zwischen Religions- und Sprachgeschichte, oder, um das Problem genauer zu umgrenzen, in der Erforschung der Einwirkungen, welche das Christenthum auf die Sprachen neubefehrter Völker geübt, aber auch von dem bei diesen Völkern vorgefundenen Begriffs- und Wortmaterial erlitten hat. Denn es wäre ja Täuschung zu glauben, daß das Verhältniß nur ein einseitiges sei, — daß nur die Sprachenbereicherungen ihres lexikalischen Wortschatzes oder Fortbildungen ihrer grammatischen Formen empfangen haben durch die Aufnahme christlicher Begriffe und durch die Uebertragung christlicher Schriften. Nicht minder findet gerade in den bedeutendsten Momenten der christlichen Kirchengeschichte auch das Umgekehrte Statt, daß das Christenthum, d. h. zwar nicht seine ewig unveränderliche Substanz, aber der veränderliche Apparat seiner begrifflichen und sprachlichen Fassungen und Einkleidungen, mannigfach modificirt und nuancirt worden ist durch den Uebergang der christlichen Predigt in den Ideen- und Sprachkreis eines neuen Volkes. Dabei wird naturgemäß der Unterschied stattfinden, daß bei Völkern, die im Moment der Annahme des Christenthums bereits eine mehr oder minder entwickelte Cultur und Literatur besaßen haben, die Möglichkeit einer Alterirung der christlichen Begriffe durch die neue Form der Einkleidung größer ist, während bei relativ culturlosen oder doch literaturlosen Völkern die aktive Einwirkung der neuen Religion auf die Volkssprache und ihre Fortbildung zur Literatursprache sich stärker fühlbar machen wird.

Wie oft hat sich doch das Sprachenwunder des Pfingstfestes schon wiederholt im Laufe der christlichen Völkergeschichte! so oft, als irgend ein Volk zum erstenmal die Kunde von den großen Thaten Gottes und die Lehre der christlichen Heilswahrheit in seiner eigenen Sprache verkündigen hörte, und insbesondere so oft die heilige Schrift in eine neue Nationalsprache übersetzt und dadurch Grundlage einer neuen christlichen Literatur geworden ist. Das Christenthum tödtet ja die Völker und Volksgeister nicht, wie es menschliche Hab- und Herrschsucht, wie es auch die egoistische „Cultur“ thut: — es will vielmehr die Nationalitäten wie die Individuen conserviren, indem es sie wiedergebirt und heiligt, sie zu Werkstätten und Werkzeugen macht des heiligen Geistes.

Solche Einwirkungen der „sprachbildenden Kraft“ des Christenthums hat insbesondere unsere deutsche Sprache nicht einmal nur (wie die griechische oder lateinische Sprache bei ihrer Umbildung in die kirchliche Gracität und Latinität), sondern zu wiederholten Malen erfahren: erst mals bei der Gothenbefehrung und gothischen Bibelübersetzung, dann wieder zur Zeit der Einführung des Christenthums bei den verschiedenen deutschen Stämmen und bei der Entstehung einer christlichen Literatur in althochdeutscher, altniederdeutscher, angelsächsischer, nordischer Sprache, zum drittenmale endlich im Reformationzeitalter durch Luthers Bibelübersetzung. Von dem Einfluß der letzteren auf die neuhochdeutsche Sprach- und Literaturentwicklung ist schon oftmals, wenn auch wohl noch nicht

in erschöpfender Weise, gehandelt worden. Ueber die Einwirkung des Christenthums auf die althochdeutsche Sprache besitzen wir das bekannte, in seiner Art classische Werk von Rudolf von Raumer. Ueber den Einfluß des Christenthums auf die gothische Sprache oder über die Art und Weise, wie der Gothenbischof Wulfila bei seiner und durch seine Bibelübersetzung die Kluft zwischen dem gothischen Volksgeist und dem Christenthum zu überbrücken und auszufüllen suchte, indem er theils einen schon vorhandenen Wortschatz durch den christlichen Geist umschuf, theils aber auch zur Bezeichnung der neuen Wahrheiten des Christenthums neue sprachliche Formen schuf, hat früher schon der Kirchenhistoriker W. Krafft gehandelt in seinen Anfängen der christlichen Kirche bei den germanischen Völkern Bd. I, 1. Abth. S. 240 ff. (vgl. auch den Artikel desselben Verf. in Herzogs Real-Encyclopädie Bd. XVI, S. 616. und ebendasselbst Bd. III, S. 334 den Artikel deutsche Bibelübersetzungen). Einen neuen dankenswerthen Beitrag zur Lösung derselben Aufgabe bringt die vorliegende kleine Schrift eines deutschen Sprachforschers und Literaturhistorikers. Auch er sieht wie der Kirchenhistoriker in Wulfila's Uebersetzung „einen köstlichen Schatz, denn diese gotischen Fragmente geben den sichern Grund für unsere Sprachkunde, schließen unser Alterthum auf und zeigen, auf welche Art das Christenthum von einem edlen germanischen Stamm empfangen ward.“ Für die Chronologie Wulfila's, die ja auch nach den neuesten Untersuchungen immer noch strittig ist, adoptirt er von den drei vorgeschlagenen Systemen: 318, 348, 388 (Wais), 313, 343, 383 (Krafft) oder 311, 341, 381 (Bessel) das dritte, wonach Wulfila 311 geboren, 341 zum Bischof geweiht, 381 gestorben ist; die Bibelübersetzung setzt er in die Zeit seines Episcopats, also zwischen 341 und 381, was jedenfalls richtiger ist, als mit Krafft diese Arbeit erst in die letzten Jahre seines Lebens zwischen 370 und 381 (resp. 383) zu setzen. Im Gegentheil ist es nicht unwahrscheinlich, daß Wulfila schon vor seinem Episcopat durch das Anagnostenamt, das er bei einer Gothen-gemeinde bekleidete, zu jenem Unternehmen veranlaßt wurde. Nachdem die großen Schwierigkeiten, die der kluge und kühne Mann bei seiner Arbeit zu überwinden hatte, gebührend hervorgehoben sind, die besonders darin bestanden, daß theils eine Menge neuer Wortbildungen gewagt, theils einer großen Zahl von Worten eine neue Bedeutung gegeben werden mußte: werden diejenigen gothischen Worte in Kürze behandelt, in denen diese Verchristlichung vorzüglich sich darstellt. Geordnet sind sie nach drei Hauptrubriken: 1) Gott und Welt, 2) Lehre und Wirken Christi, Erlösung und Verdammung, 3) der Mensch in Geist, Gemüt und Sittlichkeit. Zum Schluß (S. 36) werden noch diejenigen Worte zusammengestellt, bei denen Wulfila keine Uebersetzung versuchte, sondern die er lautlich aus der griechischen oder hebräischen Sprache in das Gothische umschrieb mit oder ohne Aneignung einer gothischen Endung (z. B. *aggilus* für Engel, *aiþiskaupus* für episcopus, *paska*, *sabbato* u. s. w.). Freilich können wir diese Anordnung weder vom logischen noch vom theologischen Gesichtspunkt aus für ganz gelungen halten, hätten auch im Einzelnen Manches weiter ausgeführt gewünscht; nichts desto weniger müssen wir die kleine Schrift auch neben der ähnlichen Leistung, die wir in der Krafft'schen Kirchengeschichte schon besitzen, der Beachtung des theologischen Publicums empfehlen als einen interessanten Beitrag zur Lösung des oben angedeuteten Problems einer Geschichte der sprachbildenden Kraft des Christenthums oder der Wechselbeziehungen zwischen Sprachgeschichte und Religionsgeschichte.

- 1) Christi Leben und Lehre, besungen von Otfried. Aus dem Althochdeutschen übersezt von Johann Kelle. Prag, Tempsky 1870. VII und 512 S. 8.
- 2) Der Heliand oder die altsächsishe Evangelien-Harmonie. Uebersetzung in Stabreimen nebst einem Anhange von C. W. M. Grein. Zweite, durchaus neue Bearbeitung. Kassel, Krieger 1869. 8.

1) Recht zeitgemäß, und darum gewiß auch vielen Freunden mittelalterlich deutschen Christenthums und Schriftthums höchst erwünscht ist eben jetzt im Herbst des Jahres 1870, die erste vollständige neuhochdeutsche Uebersetzung von Otfrieds althochdeutschen Evangelienbuch der „Krift“ (wie sein verdienster früherer Herausgeber Graff im Jahr 1831 es genannt hat) erschienen, — ein tausendjähriges Ehrengedächtniß für den Weissenburger Mönch, der ja gerade ums Jahr 870 (oder doch in dem Decennium 860—70, jedenfalls also in den Anfangsjahren der politischen und nationalen Sonderexistenz Deutschlands) sein Werk vollendet hat, — und zugleich ein friedliches Gegenstück zu dem blutigen Ruhmeskranz, womit der Name der alten elsässischen Benedictiner Abtei und deutschen Reichsstadt Weissenburg in dem Jahr des deutschen Krieges und Sieges ist geschmückt worden. Und auch das möge bei dieser Gelegenheit unvergessen sein, daß es gerade 300 Jahre sind, seit der vielgeschmähte, aber auch vielverdiente Slave Matthias Flacius das deutsche Volk und die evangelische Kirche mit der ersten Ausgabe dieses ehrwürdigen Denkmals deutscher Sprache, deutscher Dichtkunst und deutschen Christenthums beschenkt hat: sie erschien zu Basel 1571 unter dem Titel „Otfridi Evangeliorum liber: veterum Germanorum grammaticae, poëseos, theologiae praeclarum monumentum. Evangelienbuch in altfrenkischen Reimen, durch Otfrieden von Weissenburg, Mönch zu St. Gallen, vor siebenhundert jaren beschrieben, jetzt aber mit gunst des gestrengen ehrwürdigen Herrn Niesel, der alten Teutschen Sprache und gottesforcht zu erlernen, in truck verfertigt.“ Nachdem schon im J. 1531 der Elsässer Beatus Rhenanus von Schlettstadt in seiner deutschen Geschichte (Rerum germanicarum libri tres) das Werk Otfrieds rühmend erwähnt hatte, gelang es nach langem Suchen dem unermüdlichen Forscher Flacius oder einem seiner Gehilfen, eine Handschrift desselben, wie es scheint in Augsburg, zu entdecken und, mit Hülfe einer durch Dr. Achilles Gasser gelieferte Abschrift, dieselbe zum Abdruck zu bringen — in der doppelten Absicht, durch die Herausgabe dieses thesaurus egregius antiquitatis Teutonum dem deutschen Volke als dem Volke der Reformation einen Zoll des Dankes zu entrichten, und zugleich in dem Mönch Otfried einen neuen testis veritatis aus alter Zeit, einen Zeugen für das evangelische Schrift- und Heilsprincip, wider die römische Kirche in's Feld zu stellen. Denn wie Alfilaß im vierten, so sei Otfried im neunten Jahrhundert ein Beweis dafür, wie wenig man damals noch daran gedacht, dem christlichen Volk die heilige Schrift zu verschließen; und in Otfrieds Eingangsgebet (bei Kelle S. 3 ff.) worin dieser „seinen Glauben und wahre endliche Meinung oder die Hauptsumme des ganzen Buches bekenne“, findet Flacius ein ausdrückliches Zeugniß für den Glauben, daß wir umsonst ohne unser Verdienst durch Christum heilig werden. Es ist die Stelle B. 77 ff., die in Kelle's Uebersetzung (S. 5 ff.) etwa

so lautet: „Und wenn Du aus der Menge einst Auswählest Deine Dienerschaft: Dann laß auch mich, o Du mein Herr! Bei Deiner Trauten immer sein! Daß ich dort immer freue mich Vor Deinem hehren Angesicht u.; durch mein Verdienst geschieht es nicht, Vielmehr wahrhaftig und gewiß durch Deine Gnade nur allein“: also allerdings das augustinische Bekenntniß der sola gratia, das nur eben von der reformatorischen justificatio per solam fidem noch wesentlich verschieden ist.

Es mögen die angeführten Worte zugleich als Probe dienen von der hier vorliegenden neuen und ersten vollständigen neuhochdeutschen Uebersetzung des Otfried'schen Evangelienbuches, womit uns Herr Kelle beschenkt und womit er seinen, unter den germanistischen Fachgenossen längst anerkannten Verdiensten um Otfried ein neues hinzugefügt hat. Derselbe Gelehrte hat nemlich in seinem großen, vor bereits funfzehn Jahren begonnenen, demnächst mit einem dritten Bande abzuschließenden Werke (Otfrieds von Weissenburg Evangelienbuch. Text, Einleitung, Grammatik, Metrik, Glossar. Regensburg, Manz 1856 ff.) nicht bloß die sorgfältigste Textausgabe des Gedichtes geliefert, sondern auch über den Dichter, die Abfassungszeit, Werth, Veranlassung und Zweck des Gedichtes, über die Handschriften und Ausgaben desselben, insbesondere aber über die Sprache Otfrieds, seine Formen- und Lautlehre u. s. w. in so ausführlicher und gründlicher Weise gehandelt, daß wir in ihm gewiß den competentesten Kenner und zuverlässigsten Uebersetzer dankbarst begrüßen dürfen. Um so mehr müssen wir bedauern, daß es dem Herrn Verfasser nicht gefallen hat, dieser Uebersetzung eine kurze, die Hauptpunkte über Otfried und sein Werk in populärer Form mittheilende Einleitung voranzuschicken und einige das Verständniß des Einzelnen erleichternde Anmerkungen beizugeben. Wir hoffen, der Herr Verfasser werde nach Beendigung seines großen Werkes diesem Wunsche nachträglich entsprechen und dadurch mithelfen, jenes praeclarum monumentum deutscher Theologie, wie Glacius es nennt, auch dem Verständniß der nicht speciell fachgelehrten Leser des neunzehnten Jahrhunderts näher zu bringen.

2) Wenn wir in Kelle's Otfried die erste neuhochdeutsche Uebersetzung der althochdeutschen Evangelienharmonie begrüßen; so ist das noch ältere, originellere und vollständigere Gegenstück des „Krisi“, der altsächsishe „Heliand“, — jenes Werk, das wie kein zweites die erste jugendfrische Aneignung des Christenthums von Seiten des deutschen Geistes wieder spiegelt, jene Blüthe christlich-völkthümlicher Poesie, welche dem mit Blut gedüngten Boden des Sachsenlandes dicht nach Carls Siegen entsprossen ist (Nettberg), jener erste auf deutschem Boden gemachte und von keinem Späteren übertroffene oder auch nur erreichte Versuch, die evangelische Geschichte episch zu gestalten (Bartsch) — in den letzten Decennien ziemlich häufig übersezt, nachgebildet, commentirt oder zum Gegenstand chronologischer, kritischer, historischer, sprachlicher u. Untersuchung gemacht worden. Kannegießer, Simrok, Röne, Rapp, Grein haben Uebersetzungen von verschiedenem Werthe geliefert; die culturhistorische Bedeutung des Heliand hat bekanntlich besonders Wislar ans Licht gestellt; neuestens hat die interessante Frage nach den Quellen und der Abfassungszeit des Heliand die gelehrte Forschung mehrfach beschäftigt, indem G. Windisch (der Heliand und seine Quellen. Leipzig, 1868) nachzuweisen versuchte, daß der sächsishe Dichter nicht bloß die lateinische Evangelienharmonie des Ammonius (Tatian), sondern auch die Evangelien selbst, so wie

die Commentare des Rabanus Maurus, Beda, Alcuin benutzt habe, woraus dann weiter gefolgert wird, einmal daß der Verfasser nicht, wie man früher wohl annahm, ein ungelehrter Volksfänger gewesen sein kann, sondern ein mit der eregerischen Literatur jener Zeit vertrauter Mann, also ohne Zweifel Geistlicher oder Mönch, — und zweitens hinsichtlich der Chronologie: daß der Heliand nicht vor c. 825, jedenfalls nicht vor der Herausgabe von Raban Matthäus' Commentar (821) verfaßt sein könne, wahrscheinlich aber, wie Windisch glaubt, in dem Decennium von 825—35. Diesen Aufstellungen von Windisch ist neuestens Grein theils in der Schlußabhandlung zu obiger Uebersetzung, theils in einem eigenen ausführlichen Werke theilweise entgegengetreten, indem er insbesondere die Benutzung des Raban'schen Commentars bestreitet und die Abfassung vor das Jahr 820 setzt. Es kann nicht dieses Ortes sein, die beiderseitigen Gründe näher zu prüfen; wir möchten nur darauf hinweisen, daß hier auch für die theologische und kirchengeschichtliche Forschung noch ein reiches Feld ist, wenn es sich darum handelt, das Verhältniß der beiden Evangelien-dichtungen, des Krift wie Heliand, zu der gleichzeitigen und ältern Literatur — zu der lateinischen Harmonie des Victor von Capua, zu Beda, Raban, Haymo, Walafried u. und den andern Exegeten des karolingischen Zeitalters genauer zu ermitteln. Indessen wird solchen Lesern, denen das Verständniß des Originals zu fern steht, die neue Bearbeitung der Grein'schen Heliand-Übersetzung (die erste erschien bereits 1854 zu Kinteln) willkommen sein. Sie stellt sich die Aufgabe, durch möglichst getreue Nachbildung des Originals, insbesondere durch Beibehaltung der Form des Stabreims oder der Alliteration das ursprüngliche Colorit, so weit als dieß in der neuhochdeutschen Sprache zu erreichen war, wiederzugeben. Daß es dabei einerseits ohne einzelne Härten, andererseits ohne manche Abweichungen vom Grundtext nicht abging, versteht sich von selbst: es liegt das aber im Wesen aller Uebersetzungen, und wer an dem Einen oder Andern sich stößt, der möge eben ans Original sich halten. Wenn das zu fern liegt, dem können wir den Grein'schen Heliand wie den Kelle'sche Otfried als die zwei besten Uebersetzungen, die wir bis jetzt von jenen zwei Erstlingswerken christlich-germanischer Evangelien-dichtung und Evangelienbetrachtung besitzen, bestens empfehlen.

Wagenmann.

Das Spiel von den zehn Jungfrauen, eine Opera seria, gegeben zu Eisenach am 24. April 1322, übertragen und zeitgeschichtlich behandelt von Dr. Albert Freybe, Gymnasiallehrer in Parchim. Leipzig, Naumann 1870. 8.

Unter all jenen für die Geschichte der mittelalterlichen Frömmigkeit und für die deutsche Literaturgeschichte so merkwürdigen „Spielen“ oder „geistlichen Dramen“ des deutschen Mittelalters hat — neben dem Spiel von der Frau Tute oder der Päpstin Johanna — kaum eines größere Berühmtheit erlangt als das sogenannte „große thüringische Mysterium“, oder das „Spiel von den zehn Jungfrauen“, das aus einer deutschen Handschrift des 15. Jahrhunderts zuerst von F. Stephan, 1847, dann von E. Bechstein 1855 ist herausgegeben worden. Es ist dasselbe, wie man vermuthet, identisch mit einem ludus de decem virginibus der im Jahr 1322 auf dem Marktplatz zu Eisenach von den dortigen Prediger-Mönchen und

ihren Schülern aufgeführt wurde, und der auf den anwesenden Landgrafen von Thüringen, Friedrich mit der gebissenen Wange, einen so erschütternden Eindruck soll gemacht haben, daß derselbe einige Tage darauf vom Schlage getroffen sei, woran er nach längerem Hinsiechen gestorben. Eine neu-hochdeutsche Uebersetzung dieses Spiels giebt die anliegende Schrift nebst ausführlichen Anmerkungen. — Das religiöse und kirchengeschichtliche Interesse dieses Stückes liegt vorzugsweise darin, daß sich in demselben ein Zug von jener (wir möchten nicht sagen reformatorischen, sondern zunächst nur asketischen) Reaction deutscher Frömmigkeit gegen den äußerlichen Heilsmechanismus der römischen Kirche zeigt, — ein Gefühl davon, daß weder die Heilsanstalten der Kirche mit ihrem Messopfer und Bußsacrament, noch auch die Jungfrau Maria und alle Heiligen Gottes mit ihrer Fürbitte „Gnade erwerben“ können ohne wahre Buße und Reue, ohne das eigene Büßen und Thun des Sünders. Das ist freilich noch lange nicht der evangelische Rechtfertigungsglaube, sondern im geraden Gegensatz zu diesem jener in der Höhenzeit des Mittelalters, seit dem dreizehnten Jahrhundert, sich vollziehende Bruch und Fortschritt des christlichen Bewußtseins, der in dem Entstehen der Bettelorden, insbesondere in der franziskanischen Askese und der dominikanischen Mystik seinen Ausdruck gefunden hat. Das Vertrauen auf die Fürbitte der Heiligen und die klerikalen Heilsvermittlungen der Kirche ist wankend geworden: man flüchtet sich aber nicht in den Gottesfrieden der Glaubensgerechtigkeit, sondern wirft sich hinein in die Glut und den Eifer des eignen Büßens und Verdienens. In der Glut des Bußschmerzes, in die Vielgeschäftigkeit der eigenen merita, die wenn nicht *de condigno*, so doch *de congruo* auf einen göttlichen Lohn Anspruch haben, glaubt man das Mittel zum Heilserwerb zu haben, bringt es mit dem Allen aber doch zu keiner Heilsgewißheit, sondern ist genöthigt, den Defect der eigenen Verdienste durch den Ueberschuß der fremden merita aus dem Schatz der Kirche zu ergänzen. Unrichtig also ist es, wenn der Verfasser meint, der dogmatisirte Inhalt des Spiels der J. T. gehe sogar über Luthers Anfänge weit hinaus und sei identisch mit der evangelischen Gnadenlehre.

In diesem zeit- und kirchengeschichtlichen Zusammenhang betrachtet, ist jenes Spiel von den zehn Jungfrauen mit der Erzählung des Chronisten von dem überwältigenden Eindruck, den es gemacht haben soll, gewiß höchst charakteristisch. — Die neuhochdeutsche Uebersetzung Freybe's (eine frühere Uebersetzung hat E. Vechstein, eine zweite Ludwig Sttmüller, 1867 gegeben) gründet sich auf eine Vergleichung der zwei bekannten Texte, des schon früher bekannten der Mühlhäuser Handschrift und eines erst neuerdings (1865) in Pfeiffers Germania publicirten; sie ist möglichst treu und doch zugleich lesbar. Die beigegebene Abhandlung erörtert die einschlagenden literarischen, historischen und theologischen Fragen und liefert dankenswerthe Beiträge zum Verständniß jener merkwürdigen, mittelalterlichen Dichtung. Eine Angabe in Betreff des überwältigenden Eindruckes, den die Aufführung des Spiels von den zehn Jungfrauen auf den Landgrafen von Thüringen gemacht haben soll, bedarf übrigens nach den neuesten Nachweisungen Wezele's (Friedrich der Freidigen, Nördlinge, 1870) einer theilweisen Berichtigung: Wezele weist nach, daß Friedrich schon seit 1320, also zwei Jahre vor der verbängnißvollen Aufführung in ein unheilbares Siechthum verfallen war, also nicht erst durch den erschütternden Eindruck der Aufführung in Krankheit gefallen ist.

Ein Weihnachtsspiel aus einer Handschrift des 15. Jahrhunderts, nach einer Abschrift Bilmar's und mit dessen Anmerkungen herausgegeben von R. W. Piderit. Parchim, Wehdemann 1869. 8.

Dieses aus dem Nachlaß des Theologen Bilmar herausgegebene Weihnachtsspiel ist dadurch interessant, daß sich darin eine Reminiscenz aus dem obigen Spiel von den 10 Jungfrauen findet, wodurch sich auch für die Entstehungszeit desselben ein, freilich nur annäherndes Datum ergibt. Die Sprache weist auf Hessen, und da auch ein anderes hessisches Drama, das sogenannte Alsfelder Passionspiel, Reminiscenzen aus dem Thüringer Spiel zeigt: so ergeben sich hieraus Blicke in den geschichtlichen Zusammenhang jener religiösen Poesie der Schlußperiode des Mittelalters, deren weitere Verfolgung für den deutschen Kirchenhistoriker ebenso interessant ist, wie für den Litterarhistoriker. Freilich wird die theologische Verwerthung dieser Denkmäler erst dann möglich sein, wenn uns die Litterarhistoriker noch weiteres Material dafür werden geliefert haben. Aber schon jetzt dürfte es am Plage sein, diese wichtigen Beiträge für die Kunde des deutschen Geistes und mittelalterlichen Frömmigkeit auch der Beachtung der Theologen zu empfehlen. Insbesondere ist es z. B. die Dämonologie, die Geschichte der Vorstellungen vom Teufel u. A., was aus dem vorliegenden Weihnachtstück Licht empfängt.

Wagenmann.

Pasig, Johannes VI., Bischof von Meissen, ein Beitrag zur sächsischen Kirchen- und Landesgeschichte. Leipzig 1867. VII. u. 285 S. —

Wir haben hier das Leben eines Kirchenfürsten aus der Zeit unmittelbar vor der Reformation vor uns, der, politisch und religiös, wohl eine ehrenwerthe Persönlichkeit und beschienen am Abende seines Lebens von der aufgehenden Sonne des Evangeliums, doch zu den Vorläufern der großen Geistesthat nicht zu zählen ist. Wir nahmen deshalb das Buch mit einer gewissen Besorgniß zur Hand, und in der That gewähren die beiden ersten Abschnitte, welche die äußeren Lebensumstände und die Thätigkeit des Bischofs als weltlichen Landesheerrn schildern, kein tiefergehendes Interesse. Dagegen stellt der 3. Theil, der den Bischof als kirchlichen Oberhirten zeichnet, den Helden mehr in Beziehung zu der großen Zeit, in der er lebte, und das Interesse an demselben steigert sich bis zum Ende. Wir lernen in ihm einen großen und edlen Charakter kennen, der seine Zeit begriffen hat, der, wenn er auch eine Reformation auf nur äußerlichem Wege erreichen zu können glaubte, doch die Nothwendigkeit einer solchen einsah und Rückkehr zur Bibel forderte: „So oft ich in der Bibel lese, finde ich in derselben eine ganze andere Religion, als wir jetzt haben, und ist jene von unseren Gebräuchen und Einrichtungen völlig verschieden.“ Die von dem Verfasser eingehend behandelten *statuta synodalia* des Johannes geben ein interessantes Bild von dem klerikalen und kirchlichen Leben jener Tage, von der wissenschaftlichen Bildung auf geistlichem Gebiete, von dem Verhalten der Träger des geistlichen Amtes, ebeniowie die genaue Analyse und Beschreibung der liturgischen Arbeiten unseres Helden einen interessanten Beitrag zur Kirchengeschichte des 15. Jahrhunderts liefern. (Wir machen hierbei auf den bisher unbekannten, S. 114 abgedruckten Hymnus: *gloriosi salvatoris* aufmerksam.) Der 4. Abschnitt, mancherlei Aufsehtungen und

Kämpfe, wirft ebenfalls ein Licht auf die Zeit und gewährt ein historisches Interesse; besonders charakteristisch ist der Kampf des Bischofs gegen den Ablasshandel Tetels, dem gegenüber er zuletzt schweigen muß. Der letzte Theil endlich bespricht die aufgehende Reformation. In seiner Klarheit über die Gebrechen der Zeit, in seiner Feindschaft gegen den mechanischen Gottesdienst, gegen Ablass und Armenwesen erscheint Johannes VI. als ein Geistesverwandter des Johannes von Staupitz. Von persönlichen Berührungen mit Luther ist nichts bekannt. Beigegeben ist als Anhang *Johannis de Salhausen Episcopi Misnensis administrationis Epitome und Benedictionale sive Agenda secundum ritum et consuetudinem ingenuae ecclesiae Misnensis*. — Wir empfehlen das Buch als einen interessanten Beitrag auch zur Sittengeschichte der vorreformatorischen Jahrzehnte. Im Abdrucke der Quellen hätte sich wohl eine größere Beschränkung empfohlen.

Dresden.

Dr. R. Hempel.

Studien en Bijdragen op't gebied der Historische Theologie, verzameld door W. Moll en J. G. de Hoop Scheffer, Hoog-leerare te Amsterdam. Erste Stuk. Amsterdam & Utrecht, 1871.

In zwanglosen Heften von 8 bis 10 Bogen, wovon je drei einen afzonderlijk verkrijgbaren Band bilden, wollen die auf den Titel genannten, durch frühere Arbeiten in der gelehrten Welt bereits rühmlich bekannten holländischen Theologen, im Verein mit einer großen Zahl ihrer Landsleute (worunter wir z. B. die auch in Deutschland bekannten Namen Delprat, Hookstra, Kuenen, Kuyper, Muller, Muurling, van Vloten u. a. bemerken) Studien und Beiträge zur historischen Theologie, wie es scheint vorzugsweise zur Niederländischen Kirchengeschichte bieten, die bei dem innigen Zusammenhang, der ja stets zwischen holländischer und deutscher Literatur und Kirche bestanden hat und der, wie wir hoffen, in der Zukunft zwischen beiden Schwesterliteraturen nach Begeräumung mancher Störungen neu sich beleben wird, gewiß auch in Deutschland Beachtung finden werden. Diese verdient aus dem vorliegenden Hefte vor Allem die erste größere Abhandlung von de Hoop Scheffer über die Anfänge der Reformation in den Niederlanden, *Geschiedenis der Hervorming in Nederland, van haar ontstaan tot 1531*, worin wichtige quellenmäßige Ergänzungen und Berichtigungen zur Geschichte der Anfänge der reformatorischen Bewegung in den Niederlanden gegeben sind. Je dürftiger unsere Kunde gerade von diesem Theil der niederländischen Reformationsgeschichte bisher gewesen, desto dankenswerther ist das reiche Material, das der Verfasser hier erstmals beibringt. Er theilt jenen Zeitraum chronologisch in 3 Capitel: 1) von dem Erscheinen der ersten Spuren reformatorischer Gesinnung bis zu dem Plakat vom 29. April 1522 (Verkündigung des Wormser Edicts) und zum Anfang der Verfolgung, oder Anfang der Reformation, 2) vom Beginn der Verfolgung bis zum Martyrertod des de Bakker, 15. Sept. 1525, oder der Kampf der Reformation, 3) die Unterdrückung der Reformation, von jenem Martyrertod bis zum Auftreten des Wiedertäuferthums, zu Ende 1530.

Vorerst erhalten wir nun das erste Capitel, in diesem aber eine reiche Fülle von Belehrung nicht bloß für die niederländische, sondern zugleich für die allgemeine Reformationsgeschichte. Wir dürfen wohl hoffen, seiner Zeit, wenn die

verdienstliche Arbeit des Herrn de Hoop vollendet vorliegt, eine deutsche Uebersetzung oder doch einen deutschen Auszug derselben auch für solche Leser zu erhalten, denen die holländische Sprache unbekannt ist. Den Rest des vorliegenden Heftes bilden zwei gleichfalls beachtenswerthe Abhandlungen, wenn auch zunächst von mehr localem Interesse von J. van Vloten, Nord-Holland in dem Geusenjahr (S. 143—52) und W. Moll, über den St. Hubertus Ritterorden, (beachtenswerth auch für die Geschichte des Ablaßwesens. (S. 153—168).

Für die folgenden Hefte steht in Aussicht vor Allem die Fortsetzung der de Hoop'schen Abhandlung über die Anfänge der Niederländischen Reformationsgeschichte, dann eine Arbeit über die deutschen Gottesfreunde und die niederländischen „Devoten“ (van der Kamp) Hymnen und Sequenzen aus Handschriften und alten Druckwerken von niederländischem Ursprung (Moll), über Geert Groote (ders.), über Casarius von Heisterbach's dial. miraculorum als Beitrag zur Kenntniß des religiösen Lebens in den Niederlanden im 13. Jahrhundert (von Wybrandts). Wir wünschen dem Unternehmen glücklichen Fortgang und Beachtung auch in der deutschen Gelehrtenwelt.

Wagenmann.

Lebensbilder von Erbauungsschriftstellern der lutherischen Kirche für das evangelische Christenvolk von Carl Palmer, ev. luth. Pfarrer zu Trais-Horloff in der Wetterau. Erstes Bändchen. Stuttgart, A. Riesching. 1870. 8. V und 171 S.

Eine vollständige, wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Geschichte christlicher, oder nur evangelisch-lutherischer Erbauungsliteratur gehört immer noch zu unsern pia desideria. Indessen sind auch solche mehr populäre Arbeiten willkommen, wie sie uns in diesen Lebensbildern geboten und versprochen werden, die sich die Aufgabe stellen, die hervorragendsten Erbauungsschriftsteller der lutherischen Kirche, wenn auch nicht in vollständigen und erschöpfenden Lebensbeschreibungen, so doch in anschaulichen Bildern einem größeren Leserkreise, zunächst Allen denen, welche die von jenen Männern verfaßten Erbauungsschriften bereits kennen oder kennen lernen wollen, vor Augen zu stellen und damit zugleich zum Verständnis und zur Werthschätzung jener Bücher selbst einen Beitrag zu geben. Denn — wie der Verfasser mit Recht bemerkt — es ist mit diesen Schriftstellern nicht wie mit so manchen Größen auf kirchlichem oder weltlichem Gebiet: ihre Leistungen verlieren nicht, sondern gewinnen an Achtung und Interesse, je genauer man die Männer kennen lernt, aus deren Herz und Leben jene dem evangelischen Volke auch heute noch theuern Büchern als reife Früchte persönlicher Lebens- und Leidenserfahrungen herausgewachsen sind. — Fünf Sterne erster Größe am Himmel der evangelisch-lutherischen Erbauungsliteratur sind es, denen dieses erste Bändchen gewidmet ist: Arndt, Gerhard, Herberger, Scriver, Müller, der Verfasser des wahren Christenthums, der heiligen Betrachtungen, der Herzpostille, des Seelenschazes, des Herzensspiegels. Die Gestalten anderer und späterer (wie Schmoltz, Fresenius, Rambach, Bogachy u. A.) verspricht der Verfasser noch folgen zu lassen; wieviel weitere aus allen Jahrhunderten der lutherischen Kirche wären noch zu nennen! Und wenn irgendwo, so zeigt es sich doch gerade auf dem Gebiete der christlichen Erbauungsliteratur, wie wenig die Schranken confessioneller Abgren-

zung sich festhalten lassen weder nach der katholischen noch nach der reformirten Seite hin. Wie viele Segensströme sind nicht hinüber und herübergefloßen aus der katholischen in die evangelische, aus der reformirten in die lutherische Literatur und umgekehrt, sei's, daß die Erbauungsbücher aus der einen in die andere Kirche ganz oder theilweise übertragen worden sind oder daß wenigstens innere Verwandtschaft des Geistes hier und dort sich gezeigt hat. Das Beste im Christenthum ist eben nicht lutherisch, nicht reformirt, nicht katholisch, sondern christlich, und gerade in den höchsten Momenten des religiösen Lebens, der christlichen Praxis, des christlichen Erkennens und besonders der christlichen Andacht kommt doch am stärksten das gemeinsam Christliche zum Durchbruch und Ausdruck. Wir Lutheraner insbesondere haben alle Ursache, nicht zu vergessen, wie viel des Besten, was unsere lutherische Erbauungsliteratur bietet, von Arndt und Gerhard an bis herab auf die neueste Zeit, nicht aus specifisch lutherischen, sondern aus katholischen oder reformirten Quellen, d. h. eben aus der gemeinsamen Quelle evangelisch-katholischer Heilserkenntniß herstammt. Unsere alten lutherischen Streittheologen haben dafür eine feine Witterung gehabt, und darum mehr als einmal gerade in dem Besten unserer „lutherischen“ Erbauungsliteratur alle mögliche papistische, calvinische, weigelianische und andere Häresie herausgerochen, — aus denselben Büchern, die jetzt in der lutherischen Christenheit einen so guten Klang und schon so viel Segen gestiftet haben, wie vor Allem Arndts wahres Christenthum. Eben dies wäre eine Hauptaufgabe für eine wissenschaftliche Geschichte christlicher Asceetik, zu zeigen, wie auf diesem Gebiete die besonderen Eigentümlichkeiten der verschiedenen Confessionen und Denominationen so charakteristisch sich ausprägen, und wie doch gerade in den höchsten Spitzen und reifsten Früchten der Erbauungsliteratur nicht die confessionelle Besonderheit, sondern das wahre, evangelisch-katholische Christenthum zu einem fast unwillkürlichen Ausdruck kommt. Am meisten gilt ja auch dieß gerade von dem „ersten, frühesten, berühmtesten und am meisten verbreiteten Erbauungsbuch der lutherischen Kirche,“ von Arndts wahren Christenthum, und wer wie unser Verfasser die verschiedenen, über dieses Buch verbreiteten Anekdoten (z. B. auch die aus Arnold bekannte Geschichte von des Buches Unverbrennlichkeit, auf die wir lieber verzichtet hätten) nachgezählt, der hätte um der geschichtlichen Gerechtigkeit willen wohl auch daran erinnern dürfen, daß jenes lutherische Erbauungsbuch wenigstens in manchen Partien, wie schon längst bekannt, eine zum Theil wörtlich entlehrende Erneuerung älterer, und zwar katholischer Schriften von der Franciscanerin Angela von Fuligno, Tauler, Thomas van Kempis und der deutschen Theologie ist; und daß Aehnliches auch von Johann Gerhards Meditationen gilt, habe ich schon früher in diesen Jahrbüchern erwähnt. — Solche historisch-kritische, oder wenn ich so sagen darf, genealogische Untersuchungen über das Verwandtschaftsverhältniß unserer lutherischen Erbauungsschriften theils untereinander, theils mit Werken aus anderen Kirchen und Zeitaltern thun für eine wissenschaftliche Geschichte dieses Literaturzweiges vor Allem noth. Daneben behalten solche mehr populär gehaltene, biographische Arbeiten, wie die vorliegende, ihren selbständigen Werth: denn eben aus diesen zwei Quellen zugleich — aus der persönlichen Begabung und Lebensführung jener Männer und aus dem durch alle Zeiten hin fließenden Strome des christlichen Geistes — sind jene Schriften geflossen, und beide Momente zugleich, das Identische und das Individuelle, hätte eine Geschichte der christlichen Erbauungsliteratur zu berücksichtigen.

Wagenmann.

Onio Paleario. Eine Studie über die Reformation in Italien. Von Jules Bonnet. Ins Deutsche übertragen von Dr. Friedrich Merschmann. Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses. S. 285.

Der als Biograph der „*Olympia Morata*“ bereits rühmlich bekannte Verfasser der gegenwärtigen in wohlgelungener Uebersetzung verdeutschten Schrift hat in Bibliotheken und Archiven reiches Material gesammelt und umfassende Studien gemacht zu einer Geschichte der reformatorischen Versuche in Italien im sechzehnten Jahrhundert, die noch immer trotz der bedeutsamen Vorarbeiten eine dankenswerthe Aufgabe bleibt. Eine Episode aus dieser vom Verfasser beabsichtigten Geschichte bildet das vorliegende Lebensbild des classisch geschulten, reformatorischen Geistes und edlen Märtyrers Onio Paleario, eines der Propheten einer besseren evangelischen Zukunft seines unglücklichen, durch den Romanismus halb ruinirten Vaterlandes, das nach manchem blutigen Flammenschein verheißenden Morgenroths noch immer auf den Aufgang des Tages wartet, den ihm allein das reine Evangelium bringen kann.

Nachdem durch das neuerdings entdeckte „*Büchlein von der Wohlthat Christi*,“ dieses schlichte und innige, wenn auch nicht durchweg evangelisch reine Zeugniß von der rechtfertigenden Gnade in Christo, die Aufmerksamkeit auf den ebenso begabten als treuen Befenner des Evangeliums wieder gelenkt worden, ist eine ausführlichere, auf dem allgemeinen geschichtlichen Hintergrund sich erhebende Darstellung des Lebens- und Leidensganges der interessanten Persönlichkeit nur dankenswerth. Die Schrift ist mit edler Wärme und vieler Beredtsamkeit geschrieben. Sie bietet im Einzelnen viel interessante Züge, die noch ergänzt werden durch die in ziemlicher Anzahl mitgetheilten Briefe Palearios, die zwar nicht den vollen Ton evangelischer Glaubenstiefe und durchaus geläuterter Erkenntniß anschlagen, aber neben edler, humanistischer Bildung einen schönen sittlichen Ernst und evangelischen Sinn bezeugen, der sich unter Anderm in folgender charakteristischen Mittheilung bezeugt. „Als man mich eines Tages fragte, erzählt Paleario, „welches der Hauptgrund wäre, auf den sich der Glaube des Christen stützen müsse, antwortete ich: es ist Christus. Als man mich fragte, welches der zweite wäre, antwortete ich: auch Christus. Und der dritte wieder: immer Christus.“ —

Dresden.

Meyer.

Petrus Paulus Bergerius, päpstlicher Nuntius, katholischer Bischof und Vorkämpfer des Evangeliums. Eine reformationsgeschichtliche Monographie von Christian Heinrich Sixt. Zweite Ausgabe. Braunschweig, C. A. Schwetschke u. C. 1871. 8.

Eine neue Titelausgabe eines schon vor 16 Jahren erschienenen Werks. Wenn es für einen Verleger, wie die Vorrede sagt, eine schwierige Sache ist, ein Buch in zweiter Ausgabe auf den Markt zu bringen, nachdem dasselbe Waise geworden ist: so ist es doch für das Publicum eine noch eigenthümlichere Sache, ein altes unverkauft gebliebenes Buch in seiner bis auf die Druckfehler hinaus unverändert gebliebenen Gestalt unter dem Namen einer zweiten Ausgabe wieder zu empfangen, ohne jene Andeutung davon, daß denn doch die niemals stillstehende

Forschung auf dem einen oder anderen Punkte Ergänzungen oder Berichtigungen zu Tage gefördert hat, die bei einer neuen Ausgabe Berücksichtigung verdienten. Mag es Forderung der Pietät gegen den verstorbenen Autor sein, daß seine Hinterlassenschaft unbemäht Zeugniß ablege von dem Geiste des Dahingegangenen, so war es eine Forderung der Wahrheit und des Respects vor dem Publicum, auf solche Punkte, die einer Berichtigung oder Ergänzung bedürfen, wenigstens hinzuweisen. Dahin gehört z. B. das Verhältniß Vergerius zu seinem Landsmann Curione in Basel, worüber zu vergl. Schmidt in der Zeitschrift für histor. Theologie 1860 S. IV. und mein Artikel bei Herzog Real-Encyclop. Bd. XIX.; ferner die Frage über die Autorschaft der Schrift *lac spiritualis*, als deren Verfasser neuerdings Juan Baldez unzweifelhaft erwiesen ist; die Geschichte des slavischen Bucherdrucks, worüber wir mehrfache neue Mittheilungen erhalten haben. Aber auch verschiedene andere Partien des Buches z. B. die Geschichte der reformatorischen Bewegung in Italien und Vergerius Verhältniß zu derselben, sein Verhältniß zu Contarini, Morone, Paleario u. sein Verhältniß zu den böhmischen Brüdern, zu Herzog Christoph von Württemberg u. — Das Alles sind Punkte, in denen neuere Forschungen nothwendig eine Berücksichtigung hätten finden müssen.

Wir wünschen sehr, daß das Buch, dessen erstes Erscheinen wir seiner Zeit mit lebhaftem Interesse begrüßt haben, bei diesem seinem zweiten Ausgehen die Beachtung finden möge, die ihm das erstemal nicht in so weitem Umfang scheint zu Theil geworden zu sein, als der Gegenstand und der Verfasser verdient hätten. Ob aber gerade die jetzige „Sturmperiode der Kirche“ geneigt sein wird, an Gestalten wie Pet. Vergerius ein besonderes Gefallen zu finden, und ob gerade die Gestalt eines Vergerius dazu geeignet ist, mit einem Döllinger oder Hefele in Parallele gestellt und als ein Vorbild „echten Ringens“ für die einmal erkannte Wahrheit des Evangeliums der Jetztzeit vorgehalten zu werden: mag hier freilich dahin gestellt bleiben.

Vergerius ist gewiß eine der interessantesten Erscheinungen aus der Geschichte des Reformationszeitalters; ein lauterer Charakter ist er nicht, eine für unser Jahrhundert vorbildliche Persönlichkeit noch weniger. Wagenmann.

Blaise Pascal, ein Zeuge der Wahrheit, dargestellt von Th. W. Ecklin, Diacon zu St. Peter. 178. S. Basel, Bahnmaiers Verlag (E. Detloff) 1870.

Obiges Werk ist entstanden aus einer Reihe öffentlicher Vorträge, welche der Verfasser an einigen Sonntag-Abenden über Pascal gehalten hat, woraus sich auch die verhältnißmäßige Kürze erklärt, da kein großes und vollständiges Bild Paskals gegeben, sondern dasselbe in kleinem Maßstab mit wenigen Zügen und doch möglichst richtig gezeichnet werden sollte. Dieß ist denn auch dem Verfasser wirklich gelungen und er hat das Verdienst mit seiner Arbeit das Charakterbild, das Leben und Wirken dieses genialen Mannes dem weiteren Kreise der Gebildeten zugänglich gemacht zu haben, auch solchen, die sich nicht aus einem speciellen Sachinteresse mit ihm beschäftigen; gewiß wird Niemand das Buch ohne Befriedigung und mannigfache Anregung aus der Hand legen. Der Werth des Werkes, bei dem sämmtliche einschlägige Literatur sorgfältig benutzt ist — nur Cousin's Werk über Pascal haben wir bei der Aufzählung vermißt — wird erhöht durch

die zweckmäßige Auswahl von Stellen aus den *Lettres provinciales* und den *Pensées*, welche in guter Uebersetzung mitgetheilt und geeignet sind, zur Lektüre des Originals Lust zu machen. Auch der nicht theologische Leser erhält dadurch einen deutlichen Eindruck von der vernichtenden Ironie und sittlichen Indignation, womit er die empörende Jesuiten-Moral bekämpft hat, sowie von dem großartigen Plan und tiefen Gedankengehalt der *Pensées*. Daß über verschiedene schwierige oder bestrittene Punkte in Paskals Leben schweigend oder mit einem „non liquet“ hinweggegangen ist, wie über die Frage nach der Veranlassung seiner 2. Befehrung nach dem Wunder des heiligen Dorns in Port Royal, über die allmählig hervortretende Differenz zwischen Pascal und den Jansenisten — das erklärt sich aus dem Kreis von Zuhörern und Lesern, den der Verfasser vor Augen hatte, gereicht ihm also nicht zum Vorwurf. Wünschenswerth wäre es dagegen gewesen, wenn in dem zusammenfassenden Schlußabschnitt auch die Widersprüche in Paskals Weltanschauung wenigstens einigermaßen hervorgehoben worden wären. Er war keine harmonisch in sich vollendete Natur, wie könnte er sonst von den einen (Cousin) als vollendeter Skeptiker, von anderen (Vinet) als Dogmatist angesehen werden? Eben bei diesen seinen schwankenden Aussprüchen ist es daher sicherlich zu viel gesagt, wenn er z. B. in der Frage über das Verhältniß von Glauben und Wissen als ein Prophet der neuern Apologetik gepriesen wird. — Wenn in der Vorrede vom Novemb. 1869 bemerkt ist, daß das Werk in innerlicher Beziehung stehe zu manchen bedeutsamen Zeitereignissen, vor Allem zu dem (damals) bevorstehenden ökumenischen Concil, so sind diese Beziehungen im Laufe des verflossenen Jahres unleugbar noch bedeutsamer und reicher geworden, da die „Alt-katholiken“ mit den Jansenisten manches Verwandte darbieten und von den letztern bereits auch Anknüpfungspunkte gesucht worden sind. Der gemeinschaftliche Gegner ist derselbe, es ist der mit dem consequenten Papalysystem verbündete Jesuitismus, die Genesis beider Erscheinungen ist dieselbe, sie sind beide hervorgegangen aus dem natürlichen Aufschrei des christlichen Gewissens über päpstliche und jesuitische Anmaßung. Wird wohl auch ihr Ende dasselbe sein und der Altkatholicismus gleich dem Jansenismus sich fürchten vor dem Schreckbilde des Schismas und es daher nicht wagen, die letzten Konsequenzen zu ziehen? Ein lehrreiches Beispiel, wohin eine solche Halbheit führt, bietet der Jansenismus dar.

Friedrichshafen, Oktober 1871.

Dr. Zetter.

Die Auswanderung der protestantisch gesinnten Salzburger in den Jahren 1731 und 1732. Dargestellt von Ludwig Clarus. Innsbruck, Vereinsbuchhandlung. 1864. S. 608.

Eine Tendenzschrift von reinstem Wasser, oder vielmehr aus trübster Quelle, aus dem verbitterten, fanatischen Eifer eines Convertiten geflossen, der sich (S. 589) „obwohl ein geborner Lutheraner, erst mühsam das orthodoxe Lutherthum am Ende der zwanziger Jahre des laufenden Jahrhunderts wieder erkämpfen mußte“, und der nun, im gelobten Lande der orthodoxen Autorität angekommen, es sich zu der, ihm unzweifelhaft rühmlichen Aufgabe gestellt hat, die evangelische Glaubensbegeisterung treuer Glieder seiner ehemaligen Kirche, die lieber ihre Güter und ihre Heimath ließen, als den Glauben ihrer Väter und ihrer Herzen, mit seinem Gift zu bespritzen, und die Ehre eines herrsch- und verfolgungssüch-

tigen Glaubensdespoten zu retten, der kein anderes Verdienst hat, als das, unfreiwillig zur Verherrlichung evangelischer Glaubenskraft und Treue mitgeholfen zu haben. „In welchem Sumpf steckt doch unsere historische Literatur“ ruft der Verfasser wiederholt mit Gfrörer, seinem würdigen Gesinnungsgegnen aus. Seine Schrift scheint den Ausspruch bestätigen zu sollen. Die reformatorischen Regungen werden verkleinert und verdächtigt, die Erulanten, die nichts begehren, als ruhige Ausübung ihres Glaubens, als „unverschämte Unruheftifter“ gebrandmarkt, religiöse Unwissenheit, ja gröbliche Ignoranz (die sie doch nicht hinderte, in schlichter Glaubenseinfalt ein evangelisches Herz zu haben, und die, soweit sie begründet ist, der römischen Kirche selbst mit ihrem Fanatismus gegen jede evangelische Regung wesentlich zur Last fällt) ihnen aufs härteste vorgeworfen u. dgl. mehr. Die Argumentation, auf die der Verfasser seine Rechtfertigung des Gewaltschrittes des erzbischöflichen Regiments gründet, ist so empörend römisch gedacht und geht mit so dreister Sicherheit und dem Unfehlbarkeitsanspruch der katholischen Kirche auf absolute, selbst mit den Mitteln brutaler Gewalt zu erzielender Herrschaft aus, daß sie allein genügt, um den Geist dieses mit sophistischen Künsten und im absprechend gehässigen Tone geschriebenen, in endlos minutiöse und ermüdende Einzelheiten sich verlierenden Machwerkes zu characterisiren, daß auch zu seinem Zweck böswillige Insinuationen nicht scheut und durch dergleichen Würze „die leidige Trockenheit der Darstellung“, die der Verfasser selbst (S. 533) beklagt, pikant zu machen sucht. „Die Religion (natürlich *nat' éξοχη* die römische) war mit der Existenz des Salzburger Staates als eines geistlichen Staates, schreibt der Verfasser S. 27, als gutgeschulter Sohn seiner Kirche, so enge verbunden, daß der letztere nicht bestehen konnte, wenn die erstere nicht aufrecht erhalten wird. Von dieser Wahrheit, welche jedem Unpartheischen einleuchten muß, scheint keiner der protestantischen Geschichtschreiber (zu welchen auch die „Gartenlaube“ die Ehre hat, gerechnet zu werden, und deren Schriften natürlich sämmtlich höchst einseitige, aller Kritik entbehrende Partei wo nicht gar Streitschriften sind) auch nur eine bloße Ahnung zu haben. Sie zeigten die Emigrationsfache in einem ganz anderen Lichte, (als im Lichte dieser neuentdeckten Wahrheit). Welche Folgen würde es für die oberste Gewalt, für den Fürsterzbischof gehabt haben, wenn sich die akatholische Lehre im ganzen Lande verbreitet, wenn den propagandistischen Versuchen der verwegenen unkatholisch Gesinnten nicht ein Riegel vorgeschoben wäre, ihre Lehren vielmehr die katholische ganz verschlungen hätten? Wahrlich, der Oberpriester, der Primas von Deutschland würde gezwungen gewesen sein, seine Unterthanen um Erlaubniß zu ersuchen, in seiner Kirche katholischen Gottesdienst halten zu dürfen. Auch der aufgeklärteste Erzbischof würde gesucht haben, sich der Unterthanen zu entledigen, die seiner rechtmäßigen, mit der Verfassung des ganzen Reiches enge verbundenen Gewalt hätten gefährlich werden können.“ Und von Ritter von Schellhammer läßt sich der Verfasser zu dieser, eines Großinquisitors würdigen Auslassung suppliren: „Als Kirchenfürst war für den Erzbischof die Erhaltung des katholischen Glaubens seine erste Pflicht. Hätte die evangelische Lehre noch mehr an Ausdehnung gewonnen, so hätte er nicht mehr als weltliches Oberhaupt das Land regieren können. Es war für ihn daher nicht allein eine Geistes- (!), sondern auch eine Lebensfrage“ (natürlich nach dem Grundsatz: *l'église c'est moi*). — Satis! Mag sein, daß mitunter kränkelnde Sentimentalität sich der Salzburger Emigrationsgeschichte bemächtigt hat, während

Goethes Meisterhand es verstanden, eine köstliche Episode aus ihr zu seinem unsterblichen Gedicht zu verwenden, es ist nichts, als die gröblichste Beschimpfung, wenn der Verfasser im schneidendsten Gegensatz dazu den Salzburgern „bäuerische, ungeschlachte Ungeduld, ungestümen Abscheu vor jeder Autorität“ u. dgl. vorwirft, treuen Christen, die nicht bloß Märtyrer der Schmach und Verfolgung, sondern auch der Ehre und der Huldigung gewesen sind und diese letztere schwere Probe der Treue und der Demuth trefflich bestanden haben.

Mit dem hämischen Rabulistenverstand, wie er römischen Polemikern von der Art des Verfassers eignet, beutet dieser einen dunklen Fleck in der neuesten, protestantischen Kirchengeschichte, die Verfolgung der Altlutheraner in Preußen, zu Gunsten seines Helden aus, um denselben, dessen Maßregeln gegenüber der Vergewaltigung des preußischen Kirchenregimentes nur „leichtes Kinderspiel“ gewesen seien, als einen wo möglich toleranten Kirchenfürsten zu verherrlichen. Die Altlutheraner sind ihm als orthodoxe Christen gute Katholiken, nur aus Inconsequenz und Mißverständnis Gegner des katholischen Glaubens, Preußen, speciell das preußische Königshaus, der Heerd des religiösen Liberalismus, des negativen Protestantismus und Intelligenzmonopols und der Kern des Gegensatzes der Union gegen das Altlutherthum, der Kampf gegen „einen unpreussischen Intelligenzmangel, eine religiös-wissenschaftliche Bornirtheit, deren Duldung den Nimbus des Liberalismus im Streben der Regierung gefährdet haben würde.“

Bei aller Uebertreibung der Thatfachen gelingt es dem Verfasser doch sicherlich nicht, irgend Jemanden, außer sich selbst und seine Gesinnungsgenossen, davon zu überzeugen, daß die Verfolgung der Altlutheraner mit derjenigen der Salzburger auch nur annähernd zu vergleichen sei, geschweige, daß diese relativ gerechtfertigter sei, so wenig selbst die eifrigsten Freunde der Union ihre gewaltsame Einführung und die Verfolgung der glaubenstreuen Lutheraner billigen oder beschönigen werden.

Dresden.

Dr. phil. Meier.

Fortschritt und Rückschritt in den zwei letzten Jahrhunderten geschichtlich nachgewiesen oder Geschichte des Abfalls. Von Chr. Hoffmann. Dritter Band. Die Versuche zum Aufbau einer neuen Weltordnung auf dem Boden des Abfalls von 1800 bis 1866. Stuttgart, 1868. Druck und Verlag von Steinkopf. S. 546.

„Da das Verderben der Menschheit von geistigen Grundmängeln herrührt, da die bestehenden Confessionen diesem Verderben nicht zu steuern vermögen, da jede andere Hilfe, die nicht auf den Geist und auf Gott gegründet ist, ihrer Natur nach unzureichend sein muß, da wir in Folge des Fortschritts unserer Zeit unmittelbar an die äußerste Entfaltung des Verderbens gestellt sind, so ist jetzt die Zeit wo eine neue Confession, die Confession der Weissagung, die Wendung in den Geschicken der Menschheit herbeiführen und die Menschen auf die geweissagte Wiederkunft Jesu Christi vorbereiten muß. Die Grundzüge dieser Confession der Zukunft sind in den Weissagungen der heil. Schrift alten und neuen Testaments enthalten und Offenbarung 10 und 11 als entscheidendes Mittel gegen den Abfall nach der geistigen und nach der äußeren Seite des jetzigen Zustandes kurz zusammengefaßt.“

Das ist das Facit des merkwürdigen, in mehrfacher Beziehung ebenso bedeutamen, als singulären Buches, dessen Schlußband hier vorliegt und das bereits früher, bei der Anzeige der ersten Bände, nach Inhalt und Form characterisirt ist. Das Buch ist mit scharfem, practischem Verstand, mit übersichtlicher Beherrschung eines reichen Materials und energischem Stil geschrieben, aber bei allem treffenden, nicht selten überraschendem Urtheil im Einzelnen, durchaus beherrscht von der Tendenz einer ganz apocalyptisch gefärbten Anschauung, an deren Maßstabe alle Erscheinungen zum Theil in schroffster, provocirender Einseitigkeit gemessen werden, und deren Resultat die Verzweiflung an aller Verneuerungskraft unsers Volkes, insonderheit an aller und jeder Fähigkeit der Kirche ist, die geistige und sociale Krankheit der Völker zu heilen. An der Stelle des wahren Glaubens, der die Werke Christi thut, sieht der Verfasser in den bestehenden Confessionen nichts Anderes, als die bewundernde Erinnerung an Christum und die Verehrung der Spuren und Erinnerungszeichen seines Wirkens, die Verehrung der Kirche, die unermöglich, den reißenden Strom des Verderbens aufzuhalten, vielmehr selbst der eigentliche Sitz des Abfalls sei, der nicht im Aufgeben der kirchlichen Formen und Formeln, sondern im Aufgeben des Trachtens nach jenen ewigen Zielen, nach jenen höheren, geistigen Kräften besteht, die das Wesen des Christenthums ausmachen. Die ganze religiöse Erweckung in der Zeit der Freiheitskriege habe keine andere Wirkung gehabt, als daß sie längst von der Geschichte verurtheilt und überwundene Standpunkte wieder aufgefrischt habe, auf protestantischer Seite die Gegensätze der Confession, auf katholischer die blinde Unterwerfung unter das Papstthum. Schuld dieses Abfalls ist nach dem Verfasser die immer weitere Entfernung von der Quelle der geistigen Kräfte, „von dem Zeugniß Christi, von dem Geist der Weissagung.“ Der realistisch-apocalyptische Zug, der mit schwarmgeistiger, agitatorischer Leidenschaftlichkeit in verbitterter Opposition gegen die bestehende Kirche, auf dem Boden der „Weissagung“ eine neue Ordnung der Dinge herstellen und die Welt für die Wiederkunft Christi bereiten will, äußert sich namentlich in einer durchgängigen entschiedenen Unterschätzung des intellectuellen Factors in der geschichtlichen Entwicklung, der Bedeutung der Literatur, der theologischen Wissenschaft und der philosophischen Speculation. In den philosophischen Systemen eines Kant, Fichte und ihrer Nachfolger, denen der Verfasser kaum etliche Seiten widmet, während er für andere, viel untergeordnete Dinge einen breiten Raum hat, sieht er nichts als Wahngebilde wesenloser Ideale, und der ganzen deutschen Bildung, dem „deutschen Idealismus“, wie ihn unsere Dichter und Philosophen hervorgebracht, wirft er, wenn auch nicht ohne einige Wahrheit, deren Erkenntniß sich glücklicherweise immer mehr Bahn bricht, doch in befangener Verkennung deutschen Wesens und in eiferndem Rigorismus den tiefen Mangel an wirklich fruchtbaren Gedanken vor, mit welchen die Aufgaben und Schwierigkeiten des zerrütteten Zustandes der Menschheit bewältigt werden könnten. Der deutsche Idealismus habe es nicht verstanden, ein geistiges Fundament zu schaffen, oder selbst zu bilden, da er den Zugang zu der höchsten Quelle lebenskräftiger Gedanken und unsichtbarer Kräfte des Geistes verstopft, und mit dem Anspruch, die geistige Entwicklung selbst zu sein, für die er nur eine Vorstufe bilden sollte, die Kraft einer fruchtbaren Einwirkung auf sittliche Veredlung und Bildung des deutschen Characters eingeblüht habe. Ja, indem er geradezu von einer „verdummenden“ Wirkung der deutschen Bildung auf

unsere Nation spricht, adoptirt der Verfasser den Satz Buckle's in seiner Kulturgeschichte: „die Deutschen seien unter allen europäischen Nationen, trotz ihrer Schulbildung, am wenigsten fähig, sich selbst zu regieren“ — ein Satz, der hoffentlich, so weit es nicht bereits durch die Geschichte geschehen ist, von der Zukunft gründlich widerlegt werden wird, nachdem er leider bisher nicht selten wenigstens einen starken Schein trauriger Wahrheit gehabt hat. Characteristisch für den von einem starken Geist der Säure durchzogenen pessimistischen Standpunct des Verfassers ist es, daß er gegenüber der, angeblich zur geistigen und sittlichen Erziehung der Nation unfähigen deutschen Literatur den Dichter des Pessimismus, Lord Byron, hervorhebt, der mit seinen melancholischen Gesängen, mit den Schmerzenstönen und Zornesergüssen seines von den Widersprüchen des Daseins zerrissenen Gemüthes wenigstens das in erträumter romantischer Seligkeit eingeschlafene und dumm gewordene Geschlecht aufgeweckt habe, wenn er auch den Ausweg aus dem Elend nicht zu zeigen verstanden.

Im höchsten Grade partheiisch und ungerecht wird Schleiermacher beurtheilt, dessen ganze Theologie dem Verfasser nichts ist, als eine künstliche Verschleierung der dualistischen Scheidung zwischen Gefühl und Verstand, des Widerspruchs entgegengesetzter Anschauungen, durch welche der Geist der Weissagung mit seinen ewigen Zielen menschlicher Entwicklung nur gedämpft und Deutschland um ein Schulsystem von Begriffen mit dem Zunder neuen Streites bereichert worden sei. Unbegreiflich ist dem Verfasser, wie diese Theologie fast 30 Jahre lang als eine Art Wiederherstellung des Glaubens von protestantischen Theologen und Laien habe verehrt werden können, und nur erklärlich aus dem dringenden Bedürfniß der Rückkehr zum christlichen Glauben, das auf Schleiermachers Weg freilich nur getäuscht worden sei; ja der Verfasser verirrt sich bis zu der schweren Anklage gegen die Schleiermacher'sche Lehre, daß sie mit ihren „künstlich verworrenen“ Spitzfindigkeiten in den Köpfen der Jünglinge, die sich nach ihr bildeten, entweder den Sinn für Wahrheit unterdrücke, oder sie „unheilbar verduimme.“ Ebenso wird der Streit zwischen dem Nationalismus, dessen Recht die Forderung der Entwicklung und des Fortschritts, und zwischen der Orthodoxie, deren Recht die Betonung der Unveränderlichkeit der Wahrheit sei, als ein lediglich gelehrter Zank aufgefaßt, der die Nation nicht im Mindesten berührt habe, practisch seien beide Richtungen darin eins gewesen, jedes Streben nach Verwirklichung des christlichen Glaubens unter dem Namen Mysticismus zu verdammen und zu unterdrücken, indem sie entweder, wie die Nationalisten, die höheren Ideale des Evangeliums und der Weissagung aus den Köpfen und Herzen vollends entfernt, oder, wie die Orthodoxen, dieselben wohl anerkannt, aber die Entwicklung der Menschen nach diesem Maßstab als Schwärmerei verworfen hätten.

Als die mit der höheren Einsicht in das Uebel des Geschlechts, wie in die wahren Heilmittel begabten, weil für die Erkenntniß der „Weissagung“ empfänglichen Geister werden vor Anderen Kaiser Alexander, Jung Stilling und Frau von Krüdener hingestellt, wenn auch der Verfasser dem Ersteren Mangel an Klarheit und Consequenz vorwirft, — während er an Jung Stilling, dessen Schrift „Heimweh“ ihm als ein bewundernswerthes Kunstwerk gilt, den rechten Nachdruck in der Geltendmachung seiner Ideen, an Frau von Krüdener aber die volle Einsicht in den Geist der Weissagung vermißt.

Vom besonderen Interesse ist das Schlußcapitel, das in gedrängter Ueber-

sicht die Geschichte der letzten Jahrzehnte von 1848 an mit großer Aufmerksamkeit auf alle einschlagenden Momente und mit einem für alle Schwächen der Zeit, für die Truggespinnste und Schlangenwindungen der Politik, wie für die Hohlheiten aller bloßen Parteistandpunkte, speciell einer scheinchristlichen, geistlosen Restaurationspartei, doppelt geschärften Blick bis auf das Jahr 1866 verfolgt. Manches, was der Verfasser mit der ihm eigenen Zuversicht für die nächste Zukunft angekündigt hat, wie insonderheit ein Ausbruch der Eifersucht und Feindseligkeit des napoleonischen Regiments und seines von ihm irrefeleiteten Volkes gegen Deutschland, hat sich seitdem verwirklicht. Anderes ist von den Ereignissen überholt und als trüglige Prophetie erwiesen worden. Die Vermuthungen, welche der Verfasser ausspricht von den weiteren Fortschritten der napoleonischen Macht, von einem immer engeren Anschluß Napoleons an das Papstthum und der damit immer näher rückenden, wahrscheinlich letzten Erfüllung der Weissagung Offenb. Joh. 13 u. dgl. sind glücklicherweise durch die großen Ereignisse der Gegenwart als menschliche Fiktionen und Träume, die nicht aus dem Geist der Weissagung hervorgegangen, documentirt. Gebe Gott, daß zu diesen Fiktionen auch die begreiflicher Weise vom Verfasser ebenfalls, wie von den Pessimisten unsrer Zeit überhaupt gehegte Vermuthung gehören, nach welcher die verwickelten Verhältnisse Europas und der unbefriedigte Zustand der Völker immer neue Kriege erzeugen, die bereits begonnene Entwicklung des Cäsarismus bis zu dessen vollständiger, traurigen Blüthe unaufhaltsam fortschreiten, unter Preußens Führung in Deutschland in einer neuen Auflage sich entfalten, und die für die höheren Bedürfnisse der Menschen verblendete, vom Geist Gottes verlassene Kirche unter dem Schein der Wahrung der kirchlichen Formen vollends zu Grunde richten werde.

Wenn wir auch diese trübe Befürchtung durchaus nicht theilen können, und überhaupt es bedenklich finden, mit dergleichen Stichworten, wie Cäsarismus u. viel zu operiren, so sind es doch unverkennbar sehr beherzigenswerthe Mahn- und Warnungstimmen, in denen der Verfasser am Schluß seiner geschichtlichen Umschau an die geistigen Kräfte erinnert, von deren Zufluß, und an die ewigen Ziele, von deren Erkenntniß das Heil der Völker wie der Einzelnen wesentlich abhängt. Die Realpolitiker und Kirchenmacher unserer Tage vergessen dies nur zu sehr!

Ist diese Einsicht in die höheren, ewigen Ziele der menschlichen Entwicklung, in die zu erstrebenden besseren Zustände und den wahren Quell der geistigen Lebenskräfte der Menschheit die „Weissagung“, von der der Verfasser redet, so wird jeder ernste Christ demselben beistimmen, muß aber auch der verblendete Gegner der Kirche dieser das Zeugniß geben, daß sie bei allen schweren intellectuellen und ethischen Versäumnissen in der höheren, geistigen Erziehung des Volkes nach dieser Richtung hin mit allem Ernst die Gewissen geschärft, die Völker und Fürsten berathen hat. Soll aber die Weissagung nichts Anderes bedeuten, als einen radicalen, unhistorischen Bruch mit den „Confessionen“, die sie selbst durch eine neue „Confession der Weissagung“ ersetzen will, deren Stärke eine ungerechte, gehässige Polemik ist gegen Kirche, Staat und Gesellschaft, in der sie Alles für absolut verloren und verdorben ansieht, dann haben wir nur eine Erneuerung des alten chilastischen und apocalypitischen Irrthums in anderer Gestalt, der die Kirche erst recht zur Sekte herabdrücken und unfähig machen würde, den Beruf wiederzugewinnen, den sie nach dem Verfasser eingeblüht und an dem sie sich auch un-

leugbar schwer verschuldet, das Salz der Völker zu sein mit der Predigt von den ewigen Fundamenten, auf denen die innere wie die äußere Regeneration auch unseres Volkes beruht, die unsere große nationale Hoffnung ist und bleibt.

Dresden.

Dr. phil. Meier.

Die evangelischen Missionen in Afrika. In Missionenstunden betrachtet von J. Pauli, Pfarrer. Bevorwortet von Dr. W. Thomaßius, ordentl. Professor der Theologie. Erste Hälfte. Erlangen, Deichert. 1868. S. 160.

So viel auch populäre Darstellungen der Missionsgeschichte, „Missionenstunden“ und „Missionsbetrachtungen“ erscheinen, so ist doch diese Literatur erst in ihren Anfängen. Die Masse der Productionen steht in sehr ungleichem Verhältniß zu dem Werth derselben. Nur wenige solcher Schriften tendiren den Zweck populärer und ersaulicher Darstellung in so reichlicher Weise. Daß dadurch das gerade Gegenheil erreicht und selbst bei vielleicht großem Gedult eine Forderung wahren, tieferen Interesses an der Sache der Mission nicht erzielt wird. Etwas Geschichte, stark gekürzt, viel Anekdote und erbauliche Zubat in jener forcirten christlichen Popularität, die von der innerlich unwahren, verhußelichenden Geschmackslosigkeit der Zeit stark inficirt ist und an das Goeßsche Wort erinnert: „man merkt die Noth und wird verstimmt“ — das sind die Ingredienzien, aus denen ein Theil solcher Schriften zusammengesetzt ist.

Die Aufgabe ist keine leichte. Die Forderungen, die an eine solche geschichtliche Arbeit zu stellen sind, im Wesentlichen dieselben, die für jede kirchenhistorische Darstellung gelten, bezeichnet der gelehrte Vorredner mit treffenden Worten. „Es gilt namentlich da vor Allem“ sagt derselbe, „den großen und erhabenen Gesichtspunkt, aus dem die Geschichte der Mission betrachtet sein muß, den Gesichtspunkt der Siegesgeschichte des Reiches Gottes, richtig und im Zusammenhang mit der ganzen Geschichte der Völkervelt zu fassen, denselben aber nicht etwa nur wie eine Uebersicht über die Geschichte zu legen, sondern als den tragenden Hintergrund derselben durchscheinen zu lassen. Es gilt ferner, das Allgemeine mit dem Besonderen, die Schilderungen der allgemeinen Zustände und Vorgänge mit den speciellen Zügen, in denen sich das Allgemeine concreter ausprägt — signficanten Erscheinungen, an denen wie die alte Nacht und Nacht des Bösen, so auch die wunderbare Kraft des Evangeliums über die Gemüther der Menschen zur greifbaren Erscheinung kommt — zu verbinden, und so der Darstellung einen plastischen Charakter zu geben.“ Außerdem warnt der Verfasser mit Recht vor einem Fehler, an dem so manche Darstellungen dieser Art leiden, dem der Schönfärberei, „das Wahne, als ob auf dem Gebiete der Heidenmission nur vom Frühlingseweben des Reiches Gottes über den Todengebeinen und von Wundern und von gnadenreichen Belehrungen zu berichten wäre, während es dabei in der Kirche allwege durch Schwachheit und Sünde hindurchgeht und im besten Falle nur unter schweren und langen Kämpfen vorwärt.“

Der Verfasser gegenwärtiger „Missionenstunden“ hat sich vor diesem Fehler sorgfältig gehütet und auch im Uebrigen den obigen Forderungen in der Hauptsache entsprochen. Seine Arbeit beruht auf gründlichen, sorgfältigen Studien, die Darstellung ist schlicht, nüchtern und doch von einem Hauch erbaulicher Wärme,

der auch das Salz gewissenlich scharfenden Ernstes nicht fehlt, wohlthuend durchweht, wenn auch der Ton mitunter etwas schwungvoller und gehobener sein könnte. Die Texte, an die der Verfasser anknüpft, sind glücklich gewählt, aber bei einzelnen Stellen, die unabhängig von einander gehalten sind, und deren der Verfasser 16 in diesem ersten Heft aufgenommen hat, sind sie mehr, wie ein Motto, oder als ein einzelner Anknüpfungspunkt behandelt, ohne daß das Ganze davon durchdrungen wäre. Wir wünschen der verdienstlichen Schrift, (deren zweite Hälfte inzwischen erschienen ist) gesegneten Gebrauch nicht bloß von Seiten der Geistlichen, sondern auch der Lehrer, die der Missionsgeschichte, selbst unfreß deutschen Volkes, meist einen viel zu spärlichen Raum in der Schule gönnen, wenn sie dieselbe nicht ganz ignoriren.

Dresden.

Dr. phil. Meter.

Systematische Theologie.

Dogmatische Abhandlungen von Dr. Julius Müller. Bremen.
Verlag von C. Eduard Müller 1870. XX. und 657 Seiten.

In der vorliegenden Schrift hat der ehrwürdige Nestor der deutsch-evangelischen Dogmatik eine Reihe von Abhandlungen zusammengestellt, welche mit ihrer Entstehungszeit den fünfziger Jahren angehören. Sie behandeln denn auch Fragen, welche damals vorzugsweise das theologische Interesse beschäftigten. Freilich die damals dominirenden Gegensätze haben auch jetzt ihre Bedeutung noch keineswegs verloren, wenn sie auch nachgerade mehr auf praktisches Gebiet hinübergetreten sind und inzwischen andere noch tiefere Gegensätze neu neben sich entstehen sahen. Es ist der Kampf der positiven (Consenfus) Union mit dem Confessionalismus, der uns in weitaus den meisten dieser Abhandlungen entgegentritt; und es bedarf wohl kaum der Versicherung, daß das erstgenannte Princip hier seine ebenso wissenschaftlich beionnene und umsichtige als eine praktisch entschiedene und freimüthige Vertretung gefunden hat. Und es wäre wohl sehr zu wünschen, daß diese tief einschneidende, dem Gegner mit unermüdlichem Scharfsinn nach allen Bindungen seiner Doctrin nachgehende Polemik gegen die hochkirchlichen und exclusivistischen Velleitaten der Stahlschen Schule nicht ungehört im Lärm des Tages verhallte.

Nur zwei Abhandlungen setzen sich mit der speculativen Theologie auseinander. Die erste in der Frage über Glauben und Wissen. Sie sucht die Ansicht zu widerlegen, als wäre das Wissen das Höhere im Verhältniß zum Glauben und erkennt einen wirklichen Fortschritt gegenüber von diesem nur in dem — der jenseitigen Existenz vorbehaltenen Schauen an. Sie begründet dies mit dem Nachweis des eigenthümlich persönlichen Charakters des Glaubens im Gegensatz zu den einseitigen intellektualistischen Auffassungen des Glaubens, wie sie seit der alexandrinischen Schule in der Dogmengeschichte so häufig waren. So scharfsinnig hier das Precaire einer rein speculativen, a priori deducirenden Theologie namentlich auch an dem neuesten Versuch von Nothe aufgezeigt ist, so vermissen wir doch eine Entwicklung des positiven Verhältnisses, in dem doch auch der Herr Verfasser den Glauben zum Erkennen setzt. Wie „das christliche Wissen aus dem Glauben sich entwickelt“, hierüber sind die Sätze p. 30. 31. doch sehr allgemein gehalten.

Ein ähnliches Desiderium ließe sich gegen die dritte Abhandlung geltend machen, welche die in der neueren speculativen Theologie z. B. von Dorner, Martensen wieder aufgenommene These bekämpft, daß der Sohn Gottes Mensch geworden wäre, auch wenn das menschliche Geschlecht ohne Sünde geblieben wäre. Einmal ist diese Entwicklung von dem Mißstand wohl nicht frei geblieben, der sich in der polemischen Erörterung solcher Antinomien leicht einstellt, daß dieselbe durch den Gegensatz selbst in's Extreme geräth. Wenn p. 86. f. gesagt wird, daß nicht nur der Verkehr Gottes mit den Menschen in der Form besonderer Offenbarungen, sondern auch der Glaube im johanneisch-paulinischen Sinn die Sünde zu seiner Voraussetzung hat, so droht hier offenbar der Begriff eines sündlosen Zustandes des Menschen ins Unfaßbare zu steigen, ebendamt aber die Nothwendigkeit der Sünde für die Wirklichkeit des menschlichen Lebens sich zu ergeben und dies darum, weil der Herr Verfasser der Voraussetzung der Gegner möglichst auszuweichen sucht, daß das Leben der Menschheit auch abgesehen von der Sünde jedenfalls als ein sittlicher Proceß, als ein Fortschreiten vom Psychischen zum Pneumatischen aufzufassen sei, welche letztere Stufe durch die Incarnation als die Vollendung der Menschheit bedingt wäre. Diese Voraussetzung ist offenbar übersehen, wenn es p. 96 heißt: „Ist der Gottmensch nicht bloß Haupt der Kirche, sondern der Menschheit, so müssen alle Glieder von seinen gottmenschlichen Kräften beseelt sein, die Menschheit auch in ihrem natürlichen Zustand ist in die Gemeinschaft des gottmenschlichen Lebens aufgenommen.“ Seinerseits hat der Verfasser den Nachweis nicht vollständig geliefert, daß „die befreiende, heiligende, vollendende Wirkung der Erlösung“ p. 26. die Menschwerdung des Logos im kirchlichen Sinn einer Subjectseinheit mit dem Menschlichen in Christo nothwendig erfordern. Und hier liegt vielleicht die tiefste Verechtigung der gegentheiligen These, unter deren Vertretern p. 73 auch Melancthon aufzuführen wäre.

Direkt „für das gute Recht der Union“ sind die zweite und sechste Abhandlung geschrieben. Erstere, welche „den Sinn des Schriftprinzips“ untersucht, begründet mit überraschendem Scharfsinn das „gute Recht der Union“ aus der Suffizienz der Schrift, welche angesichts eines fundamentalen Dissensus der lutherischen und reformirten Schriftauffassung zu Schanden würde. p. 65. Einverstanden! wofern reformirterseits, wie das historisch ja auch vollkommen begründet ist, das decretum duplex in der Prädestinationslehre zu den bloßen „genaueren“ dogmatischen Bestimmungen gerechnet wird, hinsichtlich deren „Verschiedenheit“ resp. Irrthum auf der einen Seite unbeschadet der wesentlichen Einheit im Glauben stattfinden kann. — Auch die sechste Abhandlung über die Lehren Calvins und Luthers vom Abendmahl weist mit Recht p. 463—467 darauf hin, wie nahe sich Luther in manchen Auslassungen über den Leib Christi „als ein Geistfleisch, das Leben giebt Allen, die es essen“ mit Calvin berührt. Was aber den Dissensus Beider betrifft, so dürfte hier nach zwei Seiten hin eine Ergänzung erlaubt sein. Was Luther betrifft, so halten den Aeußerungen, welche den Leib Christi zu einer menschlicher Willkür unterworfenen res inanimata zu machen drohen p. 462 ff., die Darstellungen in den maßgebendsten, lehrhaft entwickelnden Schriften mindestens das Gleichgewicht. Man vergleiche besonders Catech. M. 555. f., dessen Entwicklung bis auf den Ausdruck z. B. *cibus animae*, *thesaurus*, *quotidianum alimentum* in Calvins Schrift *de coena Domini* wiederklingt. Was aber Calvins Lehre betrifft, so würde sich doch erst fragen, ob dieselbe wirklich eine so

feststehende, unwandelbare Größe war, wie es hier erscheint. Irren wir nicht, haftet bei ihm gerade an dem Hauptbegriff eine Amphibolie, die durch seinen eigenthümlichen Sprachgebrauch begünstigt wird. Man wird dem Herrn Verfasser darin Recht geben können, daß es nach Calvins (eigentlicher, wenigstens in seinen Schriften am häufigsten ausgesprochener) Meinung der verkörperte Leib Christi ist, der zwischen der göttlichen Natur Christi und dem Gläubigen vermittelt, daß dem Leibe Christi eine eigenthümliche Lebenskraft zukommt, welche durch Vermittlung des heiligen Geistes uns zufließt p. 441. Aber der Begriff des Leibes geht ihm gar zu leicht in den viel weitern Begriff: Fleisch Christi über, und wie sehr in diesem gerade das Moment des Leiblichen elidirt werden kann, das zeigt nicht bloß der oft wiederkehrende Gegensatz von caro und spiritus gleich Gottheit und Menschheit (in welchem Gegensatz die Bedeutung des Leiblichen mindestens unklar bleibt), sondern besonders die von den Lutheranern eifrig ausgebeutete Erklärung von 1 Cor. 10 cf. p. 422. in der das „Essen des Fleisches Christi“ deutlich genug auf die zwinglische „Aneignung der Früchte des Veröhnungstodes“ hinausläuft. Nur hatte die lutherische Polemik und neuerdings Schneckenburger Unrecht, von solchen doch immer vereinzeltern Aeußerungen ausgehend, den Calvin sogar mehr spiritualistisch, zwinglisch reden zu lassen, als er eigentlich reden will.

Allgemeine Zustimmung verdienen namentlich die drei größeren Abhandlungen: über das Verhältniß der Wirksamkeit des heiligen Geistes zu dem Gnadenmittel des göttlichen Wortes, über die unsichtbare Kirche und über die göttliche Einsetzung des geistlichen Amtes. Sie behandeln die praktisch wichtigsten Fragen der heutigen Theologie und zwar so, daß sie das christliche Princip ebenso sehr in seinem supernaturalen, biblisch-positiven Charakter zu wahren, als vor den Entstellungen moderner Sacraments- und Amtsmagie zu schützen suchen. In der erstgenannten Abhandlung hätte wohl der Theologie Luthers und der an ihn sich anlehenden Dogmatik da und dort mehr Gerechtigkeit widerfahren dürfen. Luthers eigene Offenbarungstheorie, welche in dem Wort, aber freilich nicht in dem Wort des Predigers, den persönlichen Christus selbst gegenwärtig und wirksam denkt, hätte namentlich von dem Gesichtspunkt aus eine bessere Würdigung verdient, nach welchem sie jedenfalls gegenüber Calvin einen Fortschritt repräsentirt und in ihrer Erneuerung durch Andreä im Streit des Marbach mit Zanchius wirklich zu Stande brachte, daß nämlich in ihr, in dem Festhalten an dem im Worte Allen sich anbietenden Heile der Absolutismus der Prädestinationslehre principiell überwunden ist. Aber auch die in consequenter Fortbildung lutherischer Anschauungen begriffene Lehre der Dogmatiker von der *vocatio*, von den *motus inevitabiles* hat, besonders bei Musäus, keineswegs einen magischen Charakter p. 251. Wenn man sicher mit dem Herrn Verfasser ein Organ für das aufnehmende Verhalten gegenüber dem Wort auch im Zustand der Sünde annehmen muß, so ist doch die erste Berührung dieses Organs ein Werk der zuvorkommenden Gnade und insofern unausweichlich, als es nicht im Willen des Menschen liegt, sie herbeizuführen, oder die unmittelbare Resonanz des Wortes auf jenem Organ zu verhindern. Aber wohl zu beherzigen ist, was wir als Grundgedanken der ganzen Abhandlung bezeichnen dürfen p. 269, daß die vorbereitende Wirksamkeit der Gnade in unzähligen Fällen sich durch andere Medien vermittelt als durch das Wort. „Hüten wir uns, aus dem praktischen Interesse nur das religiöse Leben überall fest an die

Gnadenmittel zu binden, das Verhältniß von Geist und Wort enger aufzufassen als die Erfahrung gestattet.“

Die Lehre von der unsichtbaren Kirche im Sinn der Reformatoren ist in der 5. Abhandlung gegenüber von den allerlei Experimenten der Neuzeit in's Licht gestellt, welche diesen Begriff theils in katholisirendem Interesse verbergen, theils nach der Weise des alten Spiritualismus verderben. Letzteres wird p. 371 an dem Bestreben des kirchlichen Liberalismus nachgewiesen, den Begriff der unsichtbaren Kirche als einer in Christo befreiten unmittelbar auf den äußern Bestand der jetzigen evangelischen Kirche zu übertragen, aber auch an dem allerneuesten Vorschlag, innerhalb der Volkskirche eine Abendmahlsgemeinde der Wiedergeborenen auszuscheiden p. 394.

Eine Ausstellung wäre nur da zu machen, wo der Herr Verfasser von der altprotestantischen Fassung des Begriffs der unsichtbaren Kirche, wie er namentlich in der Apologie vorliegt, abweichen will. Der Herr Verfasser tadelt es, daß hier als *notae verae ecclesiae* die rechte Predigt und Sacramentsverwaltung angeführt werden p. 345 und sagt p. 360: Insofern die religiöse Gemeinschaft in objectiven Organisationen erscheint, entsteht ein sichtbares Kirchenthum. Insofern sie nur in ungebundener und formloser Weise sich bewegt, ist nur von unsichtbarer Kirche zu reden. Das scheint uns eine unbillige Gebietstheilung, bei dem beide Theile nur verlieren könnten. Wenn die unsichtbare Kirche die durchdringende Seele der sichtbaren ist, zu ihr in einem pädagogischen Verhältniß steht 385. 389, so ist nicht abzusehen, warum wir ihre Lebensspuren nicht auch resp. vorzugsweise in den organisirten Thätigkeiten der sichtbaren Religionsgesellschaft erkennen dürfen, wenn dieselben von christlichem Geist erfüllt keine todtten Formen sind. Dann aber ist das eigentliche Subject dieser Thätigkeiten eben die wahre Kirche, und es ist doch nicht ein bloßes Idealisiren, wenn auch der Diener der Volkskirche im Namen der wahren und eigentlichen Kirche zu beten und zu predigen glaubt p. 385., so gewiß er sich des Unterschieds beider immer bewußt bleiben muß.

Eine ähnliche Einwendung wäre endlich gegen die Aufstellungen zu machen, welche der Herr Verf. über die göttliche Einsetzung des geistlichen Amts gibt. Es ist gegenüber den modernen Amtstheorien vollkommen berechtigt, darauf hinzuweisen, daß göttlicher Einsetzung, d. h. der Anordnung durch Christus im strengsten Sinn des Worts kein Episkopat und kein Pastorat sich rühmen darf, sondern lediglich die Thätigkeit der Gnadenmittelspendung und der Gemeindeleitung 635—41 und daß als das rechtliche Subject dieser Thätigkeiten mit den Reformatoren die Gemeinde der Gläubigen anzusehen ist. Aber feststeht, daß der Stifter der Kirche für die Urzeit der Kirche mit der Ausübung dieser Thätigkeiten, soweit sie das öffentliche Leben der Gemeinde betrifft, bestimmte Personen, die Apostel betraut hat, und nun dürfte die Frage erlaubt sein, ob die Apostel den Herrn recht oder falsch verstanden haben, wenn sie für die auch der historischen Entwicklungszeit der Kirche nöthig und möglich bleibenden Thätigkeiten der *κρίσις* und *διδασκαλία* in den *πρεσβύτεροι* und *εὐαγγελισταί* ordnungsmäßige Träger bestellt haben, und ob dieser Institution nicht bei aller durch die Verschiedenheit der Zeiten bedingten Mannigfaltigkeit ein bleibendes Moment innewohnt. Dabei bleibt ja immer unanfechtbar, daß die Autorität des geistlichen Amts mit der Begründung seiner Lehre auf das göttliche Wort steht und fällt.

Ueber romanisirende Tendenzen. Ein Wort zum Frieden von F. W. Schulze, Charitéprediger in Berlin. 1870. V. und 344. S.

Ein eigenthümliches Gegenstück zu Zul. Müllers Buch, und an sich interessant genug zur Charakterisirung des Uebergangs von „lutherischer“ Kirchlichkeit resp. Stahlschem Hochkirchentum zum offenen Katholicismus; freilich auch ein eigenthümlicher Anachronismus, dieses Programm deutschen Puseyitismus, das päpstlicher in manchen Dingen sich ausspricht, als das vaticanische Concil vom Jahr 1870, das dem Protestantismus Unterwerfung unter Rom predigt in einem Jahr, da er über Rom und den Romanismus die größten weltgeschichtlichen Erfolge errungen. Ebendeshwegen müßte eine Kritik der in diesem Buch entwickelten Anschauungen als etwas höchst Ueberflüssiges erscheinen; es genügt, die significantesten Züge derselben hervorzuheben. — Der Verfasser sucht die Stahl-Hengstenbergische Richtung gegen den Vorwurf romanisirender Tendenzen durch Richtigstellung dieses Begriffs zu vertheidigen. Er will darunter nur das, in der römischen Kirche vorhandene unberechtigte Bestreben verstehen, den deutschen, französischen u. a. Nationalkirchen specifisch italienische Formen aufzudrängen p. 5. Eine etwas wohlfeile Manier, jenen Vorwurf abzuwehren! Aber freilich vom Standpunkt des Verfassers aus sehr begreiflich. Ihm kann allerdings gar Vieles nicht als romanisirend, d. h. katholisirend, erscheinen, was aller Welt so erscheinen muß, denn er steht völlig auf dem Boden des katholischen Kirchenbegriffs. Nicht die wahrhaft Gläubigen, nicht sie allein sind die wahre Kirche, sondern die durch das Pfingstwunder gestiftete sichtbare Kirche p. 18. und zwar wegen ihrer gliedlichen Ordnung von Amt und Regierung, welche von Christus eingesetzt sind p. 22. Es ist das Amt des Wortes und der Sacramente, das Gnadenmittelsamt, welches den Geist gibt und zwar als die Fortsetzung des Apostolats 30. 33. Kein geistliches Amt ohne Zusammenhang mit dem Episcopat; denn wie die Pastoren Nachfolger in der Spendung der Gnadenmittel, so ist das Episcopat die Fortsetzung des apostolischen Kirchenregiments, und als solche eine zum Besten und Wohlfsein der Kirche durchaus nothwendige gottgewirkte Ordnung p. 44. Es ist also da wieder vom Protestantismus anzuknüpfen, wo der Episcopat in ununterbrochener Succession seiner Träger von der Apostelzeit thatsächlich noch besteht, d. h. in Rom, dessen Primat der nothwendige Einigungs- und Stützpunkt für den gesamten Episcopat ist, p. 66, damit wären wir auf dem einfachsten Weg kirchenpolitischen Raisonnements weitergekracht, als der hartnäckige Widerstand des Episcopats zu Rom p. 70 gehen wollte. In der That der Verfasser handhabt die dialectischen Waffen seines Meisters Stahl, den er oft genug wörtlich citirt, mit solcher Meisterschaft, daß es fast überflüssig erscheint, wenn er zur Wiederherstellung der kirchlichen Einheit dem christlichen Staat die strafrechtliche Verfolgung kirchlicher Verbrechen zur Pflicht macht p. 60. Und doch, was Rom an seinen eifrigsten Neophyten so manchesmal zu tadeln findet, den protestantischen Subjectismus, der die Kritik nicht lassen kann, ihn ist auch der Verfasser bei seinen weitgehenden Sympathien für die Autorität der Kirche p. 334 nicht ganz losgeworden. Dies zeigt sich in dem Aufriß der Dogmatik, den er seinen kirchenpolitischen Reflexionen folgen läßt. Es ist gut katholisch, wenn p. 285. die Schriftauslegung ausschließlich der Kirche, nicht dem Einzelnen vindicirt, ja der Glaube an die Schrift auf das Zeugniß der Kirche gegründet wird. Der Verfasser ist katholischer als

die größten Scholastiker, wenn er die Eucharistie, welche schon p. 99. ein feierliches Dank- und Bittopfer heißt, p. 116 ff. geradezu als Sühnopfer mit reconciliatorischem, wenn auch nicht expiatorischem Zweck darstellt. Auch damit wird man im Collegium Romanum, wenn das Buch dorthin seinen Weg finden sollte, gewiß einverstanden sein, wenn der Verfasser der Heiligen, welche, an ihrer Spitze Christus als Erstgeborener von vielen Brüdern, im Himmel für uns bitten, p. 104, ja selbst der Marienbilder und der unbefleckten Empfängniß Mariä mit aller Wärme eines Romantikers sich annimmt 220. 256. Aber man wird nicht in katholischen Kreisen begreifen können, warum der Verfasser gegen die Anrufung der Heiligen Bedenken äußert 222. Und vollends wird man nach dem Vorhergehenden über die naive Zumuthung des Verfassers p. 321 staunen, daß der Katholicismus als Gegenleistung für die Anerkennung der Kirche als einer realen göttlichen, mit Verheißungen und Gewalten ausgestatteten Institution seinerseits die Anerkennung des echten Protestantismus und Revision der Lehre nach den ihn leitenden Grundgedanken zu bieten habe. Es ist natürlich, daß ein in sich so widerspruchsvoller Standpunkt auch in der eigentlichen Heilslehre über Widersprüche nicht hinauskommt. So heißt p. 157. die Rechtfertigung ein constituirendes Stück der Heiligung, und erfolgt auf Grund unserer nachfolgenden Heiligung; ja p. 161. erst auf Grund des in uns gewirkten neuen Lebens, des in den Werken vollkommen gewordenen Glaubens erfolgt die göttliche Gerechtsprechung. Wie reimt es sich dann, daß p. 179 die Lehre von einer stufenmäßig fortschreitenden Rechtfertigung verworfen wird?

Es soll nicht behauptet werden, wie es nach dem Obigen allerdings scheinen könnte, daß der Verfasser nicht wisse, was er wolle. Es ist ein scheinbar ganz greifbares Princip, in dem der Verfasser das Heil der Kirche, die Basis der wahren „Union“ erblickt: nicht der unfehlbare Papst, gegen den er sich entschieden erklärt, sondern der altkatholische Glaube p. 258, die apostolische Tradition, d. h. das apostolische Symbolum p. 300. Leider lehrt uns die Dogmengeschichte, daß eine solche Glaubensregel als Unionsbasis nie mehr gewesen als ein Phantom, daß der Verfasser mehr darin sehen kann, hat seinen Grund in dem verhängnißvollen, nicht dogmatischen, sondern ethischen *πρώτον ψεύδος*, von welchem seine ganze Anschauung ausgeht. Man kann es als eine unschädliche Sonderbarkeit dieses deutschen Puseyitismus hinnehmen, wenn er mit jedem Kloster, das jetzt aufgehoben wird, ein gut Stück Christenthum p. 338. weichen sieht. Aber es ist auch dies nur die Consequenz der einen halbwahren oder ganz falschen These: daß die Kirchlichkeit die nothwendige Unterlage, nicht bloß Ausdruck, sondern zugleich das erste und nöthigste Förderungsmittel aller christlichen Frömmigkeit und Sittlichkeit ist p. 337.

Böblingen.

Diaconus Herrlinger.

Praktische Theologie.

Die Stellung der deutschen Staatsregierungen gegenüber den Beschlüssen des vaticanischen Concils. Von Dr. Paul Hinschius. Berlin 1871. Verlag von J. Guttentag. 95 Seiten.

Wie man sieht, ist diese Schrift an die Adresse der Regierungen gerichtet und wir wünschen ihr bei diesen einen bessern Erfolg als leider derjenige war,

den die an sie ergangenen Warnungen und Aufmahnungen vor dem Concil gehabt haben. Aber auch der evangelische Theolog — wofern er nicht durch Grübeleien und Träumereien den klaren Blick in die Wirklichkeit eingebüßt hat — wird sich gerne von einem so trefflichen Juristen belehren lassen über Dinge, die ihn leider näher angehen, als uns allen lieb ist. Denn wenn die Spitze all der jesuitischen Bewegungen, die uns die Errungenschaften der Jahre 1870 und 1871 zu verkümmern drohen, gegen den modernen Staat gerichtet ist, so gilt der giftigste Haß, der dahinter steckt, doch immer dem Protestantismus; wäre erst der Staat lahm gelegt durch klerikale Gewalt, so würde man sofort der evangelischen Kirche allenthalben an die Kehle greifen. Andererseits aber ist ebenso wahr (auch in diesen Blättern aus Anlaß einer Schrift von Fabri früher schon besprochen, s. S. 381), daß manche Vorkehr, die der Staat gegen die katholische Kirche zu treffen sich genöthigt sieht, zugleich, ja möglicher Weise viel empfindlicher unsere Kirche mittreffen kann. Wir sind also bei dieser Frage in der That sehr nahe interessirt.

Der Herr Verfasser zeigt zunächst in vollständig überzeugender Weise, daß die seither vorhandenen Mittel der Gesetzgebung, durch welche der Staat den ultramontanen Tendenzen gegenüber sein Recht und seine Macht behaupten konnte, jetzt absolut nicht mehr ausreichen; denn all jene Gesetze gingen (wie S. 65 gesagt wird) von dem Gedanken eines friedlichen Verhältnisses zwischen Staat und Kirche aus — wobei wir übrigens die Bemerkung nicht unterdrücken können, daß dieses Verhältniß schon längst in die Brüche gegangen wäre, wenn nicht die Regierungen häufig so schwach und die sogenannten conservativen Parteien so hornirt gewesen wären, zu meinen, durch ängstliche Erfüllung aller katholischen Begehrlichkeiten sei der Staat am besten gesichert, während nicht einmal der Friede, geschweige die Würde des Staats und die paritätische Gerechtigkeit auf diesem Wege gewahrt werden konnte. Die sauren Früchte dieser thörichten Saat haben wir jetzt vollauf zu ernten. Aber jetzt wenigstens ist die in dem Dogma der Infallibilität liegende Gefahr so unverkennbar und kommt schon so deutlich zu Tage, daß im deutschen Reichstag von 1872 nur ein Cwals und ein Pasler im Einklang mit der schwarzen Internationalen für die Jesuiten zu stimmen fähig war. Und Herr Windthorst hat dem deutschen Reich erklärt: „Wollen Sie den Krieg? Sie sollen ihn haben,“ — der Krieg war aber seit dem Concil, ja seit Syllabus und Encyclika schon erklärt und im Gange, die Welt wollte nur immer noch nicht glauben, daß es Ernst sei. Jetzt aber sieht auch der Blödeste es ein, auch die Vertrauensseligen brennt das Feuer auf die Nägel, und wenn nun unsere Staatsmänner endlich erkennen, daß es nicht mehr möglich ist, mit der infallibilistischen Klerisei die Friedensspeise zu rauchen: was ist zu machen? Auch wo im Augenblick — wie dormalen in Württemberg, Dank der Haltung des Bischofs — noch Friede ist, muß bei der ersten Erledigung des Bisthums die Wiederbesetzung die ganze Verlegenheit für die Regierung hervorrufen, wie sie in Baden bereits seit geraumer Zeit vorhanden ist, und wie sie der Herr Verfasser S. 3 nach ihrer ganzen Bedeutung darlegt. Er nimmt aber sofort auch alle diejenigen Maßregeln der Reihe nach vor, die sich jetzt etwa als plausibel empfehlen könnten und die zum Theil auch schon versucht worden sind, aber eben entweder als halbe Maßregeln doch nicht zum Ziel führen oder gradezu schon illusorisch gemacht sind. Er zeigt 1) daß es unthunlich sei, das Concil kurz-

weg für illegitim zu erklären (S. 4 ff.); 2) daß man ebensowenig den Beweis dafür durchführen könne, es sei durch das Concil die katholische Kirche ein ganz anderes Rechtssubject, gleichsam eine völlig andere Persönlichkeit, somit das ganze seither rechtlich gültig gewesene Verhältniß des Staates zu ihr hinfällig geworden (S. 9 ff.). Ebensowenig können sich 3) die Staatsregierungen auf die sogenannte altkatholische Bewegung innerhalb der katholischen Kirche stützen (S. 13); — wir sind auch mit dem, was der Herr Verfasser S. 86. Note über die Altkatholiken sagt, vollkommen einverstanden, nemlich daß wir ihnen den besten Erfolg wünschen und gönnen möchten, aber wir glauben nicht an ein großes, befriedigendes Resultat; wenn sie auch nicht den unfehlbaren Papst haben wollen, so wollen sie doch vom Papstthum sich nicht losmachen; wir meinen einfach, um aus diesem Labyrinth herauszukommen, bedürfte es eben nicht blos eines Döllinger und Friedrich, sondern eines Luther! Weiter aber 4) sei eine rein defensive Haltung der Regierungen ebensowenig möglich (S. 15.), weil in jedem aus dem allgemeinen Conflict entstehenden Proceß der Richter von bestimmter Bejahung oder Verneinung der ultramontanen Ansprüche ausgehen muß, um überhaupt einen Spruch thun zu können. Damit vollends, daß 5) die Regierungen erklären, das neue Dogma berühre den Staat gar nicht, sei lediglich nichts geholfen, denn factisch greife das Dogma nun einmal scharf in die staatlichen Verhältnisse über — uns kommt dieses bereits da und dort angewandte Mittel gerade vor, wie die Klugheit des Vogels Strauß, den Kopf zu verstecken, um den Jäger nicht zu sehen. Unklug war es in hohem Grade, wenn Preußen das Placet aus übergroßer Toleranz oder übergroßem Sicherheitsbewußtsein aufgegeben hat; allein (S. 64.) auch das Placet nützt jetzt nichts mehr, nicht blos, weil erst noch streitig ist, was als innerkirchlich zu betrachten ist, also demselben nicht unterliegt, sondern, weil auch, wo darüber auch kein Streit wäre, die Bischöfe sich einfach um das Placet nichts kümmern, wie man in Bayern gesehen hat. — Im Gegensatz zu alle dem stellt nun S. 62. der Verfasser siebenzehn Sätze auf, die als positive staatliche Anordnungen dazu ausreichen würden, den Staat und damit auch die evangelische Kirche, sowie diejenigen Katholiken, die sich der extremen geistlichen Vergewaltigung gewissenshalber nicht unterwerfen können, gegen diese wirksam zu schützen. Wir können diese Sätze hier nicht aufschreiben, sondern müssen auf die Schrift selber verweisen; der Grundgedanke derselben ist die Trennung der Kirche vom Staat, womit insbesondere die Einführung der obligatorischen Civilehe und der Civilstandsregister gegeben wäre — also Dinge, die bereits im Reichstag zur Verhandlung angemeldet sind. Hier liegt nun aber eben der Punct, wo für die evangelische Kirche alles darauf ankommt, ob sie nicht schwerer geschädigt wird, als selbst die katholische. Der Herr Verfasser will vorerst sein Trennungsprincip nur auf die katholische Kirche angewendet wissen. Aber darüber sind wir nun allerdings durch seine Ausführungen nicht beruhigt, welche Wirkung das auf die evangelische Kirche ausüben wird. Erstlich werden genug Stimmen laut werden, die aus sehr verschiedenen ultrakirchlichen so gut wie antikirchlichen Motiven gleiche Stellung des Staates zur evangelischen wie zur katholischen Kirche fordern. Zweitens aber, wenn das auch principiell abgelehnt würde, so wäre doch der Fall dort ein ganz anderer, wo ein katholischer Fürst über evangelische Unterthanen herrscht, als wo ein evangelischer Fürst zugleich mit dem Summepiskopat betraut ist. Und auch im letzten

Fall wäre sehr zu erwägen 1) ob die evangelische Kirche durch ihre fortdauernde Verbindung mit dem Staat gegenüber der emancipirten katholischen Kirche nicht vielmehr eingeengt und gehemmt als geschützt wäre — d. h. es müßte dann auch ihre freie Bewegung noch genauer gesetzlich gewährleistet sein, als dies bis jetzt geschehen ist — z. B. in Betreff der Besetzung der geistlichen Stellen, und 2) müßte da, wo der Staat das Kirchengut eingezogen hat, die gewissenhafteste Sorge dafür getragen werden, daß nicht unter der Firma „Herausgabe des Kirchenguts“ uns (wie im J. 1848 unter dem Namen „Zehntablösung“) ein Stück Brod hingeworfen werde, zu viel zum sterben und zu wenig zum leben. Wir hoffen, daß man an maßgebender Stelle alle diese Dinge nicht, wie das die Rhetorik der Parteien zu thun pflegt, übers Knie abbricht, daß man das Recht der evangelischen Kirche nicht darum geringer achtet, weil sie bescheidener auftritt; aber wie sehr drängt sich doch der Gedanke immer wieder auf, wie ganz anders Deutschland auch als Staat dastünde, wenn im sechzehnten Jahrhundert nicht die bayerischen Herzoge so devote Papisten und die Habsburger — eben nicht Habsburger gewesen wären!

Tübingen.

Palmer.

Sammlung kirchenrechtlicher Abhandlungen, von Dr. Adolf von Scheurl. Erste Abtheilung. Abhandlungen vermischten Inhalts. Erlangen, A. Deichert. 1872. — 168 Seiten.

Begehrig greifen wir nach jeder Publication, die den Namen des verehrten Verfassers trägt; von solchen Juristen lernen wir sehr gern, die nicht einen theologischen Inhalt (oder auch nur eine persönliche oder Parteimeinung in religiösen und kirchlichen Dingen) in den juristischen Formalismus spannen und dadurch jenen zu sichern und durchsetzen zu können glauben, wie es z. B. Stahl zu thun pflegte, sondern die umgekehrt dem theologischen Inhalt, den sie lebendig im warmen Herzen tragen, die juristische Form und Behandlung in derjenigen Weise zu Dienste stellen, in welcher sie jenem Inhalt selber adäquat ist. Die Schrift enthält den Wiederabdruck verschiedener Aufsätze, die der Verfasser früher in Zeitschriften veröffentlicht hatte, die aber in der Gegenwart wieder auf Beachtung Anspruch haben, die überhaupt von bleibendem Werthe sind.

Die erste giebt Beiträge zur Beleuchtung einer im J. 1847 in Augsburg erschienenen Schrift über „Concordat und Constitutionseid in Bayern“. Diese Schrift, als deren Verfasser sich später (s. S. 34) der Professor Höfler zu erkennen gab, ist ein echt jesuitisches Machwerk, das beweisen wollte, daß durch das Concordat vom J. 1817 das ältere Religionsedict in sehr wesentlichen Punkten aufgehoben sei, so daß die Katholiken sich nicht mehr an jenes gebunden achten dürfen; nach dem Religionsedict müßten sie ja Luthers Lehre für gleichberechtigt halten mit dem Katholicismus u. s. w. Wir können hier nicht aufs Einzelne eingehen; wer aber recht handgreiflich sehen will, wie man auf ultramontaner Seite mit dem heiligsten Verträgen und dem begründetsten Recht umzuspringen kein Bedenken trägt, der hat hier ein flagrantes Exempel vor Augen; „ja, vertrag du mit den Pfaffen“, diese Reminiscenz aus Götz von Berlichingen ist uns mehrfach dabei in den Sinn gekommen. Der gute König Max mußte es erleben, daß seine Unterhändler in Rom Dinge trieben, die gegen ihre Instruction waren; und

Graf Rechberg gibt S. 64 folgende höchst bezeichnende Erklärung ab: „Die römische Curie muß zwar das landesherrliche Supremat uns ungestört überlassen; es ist aber nicht zu erwarten, daß man sie zu einer wörtlich ausgedrückten Anerkennung desselben jemals bewegen wird. Es ist als ein Axiom anzunehmen, welches durch die Erfahrung aller Zeiten gerechtfertigt wird, daß in Verhandlungen mit dem römischen Hofe nicht wie in gewöhnlichen Verträgen eine genaue Bestimmung des wechselseitigen Rechtes und Befugnisses zu erwarten ist. Die Sprache der römischen Curie ist die des Mittelalters und muß dieselbe bleiben, wenn sie ihrem System treu und consequent erscheinen soll.“ Also auch was sie factisch zugestehen muß, weil sie's nicht hindern kann, das gesteht sie in Worten doch niemals zu — und auf solch einen Pact soll man sich stützen können? Wie ist's doch möglich, daß nicht nur katholische, sondern selbst protestantische Fürsten immer wieder in die Falle gingen, mit diesem Rom Verträge zu schließen, das nicht einmal so weit der Wahrheit die Ehre gibt, um die handgreifliche Wirklichkeit, die Thatsache aufrichtig anzuerkennen! Und doch soll das Seelenheil jedes Menschen daran hängen, im römischen Papst den unfehlbaren Statthalter Christi zu verehren! S. 29. lesen wir, wie von Rom aus der Ausdruck „Gewissensfreiheit“ angefochten wird, denn „die Gewissen der Katholiken seien durch die Gesetze Gottes und der Kirche gebunden“ — das wäre wenigstens ehrlich wenn gleich albern gesprochen; denn durch Gottes Gebot ist auch das protestantische Gewissen gebunden, aber eben was Gottes Gebot ist, das ist erst die Frage, über die das Gewissen mitzuentcheiden hat. Neuerlich aber haben die Ultramontanen gelernt, auch für sich Gewissensfreiheit in dem Sinn zu fordern, als sei das Gewissen nur dann frei, wenn es unbedingt dem Papste gehorcht, also der Mensch keins mehr in sich selber trägt, das Gewissen in ihm blos in dem Gefühl der Angst besteht, irgend etwas zu thun, was der heilige Vater nicht billigt und darum ewig verdammt zu werden. — Wer noch einen Funken von Rechts- und Wahrheitsinn in sich trägt, den muß dieses Treiben der Curie und ihrer Trabanten mit Ekel erfüllen — gerade darum empfehlen wir diese Abhandlung zur Lectüre, obwohl sie vergangene Dinge zum Gegenstand hat, denn Rom bleibt sich ja immer gleich.

Das zweite Stück ist eine ganz kurze Abhandlung über das Recht des Bekenntnisses“, mit specieller Beziehung auf das Großherzogthum Hessen. Es soll dargethan werden, daß das lutherische Bekenntniß auch in diesem Staat noch zu Recht bestehe, indem (S. 77) ein Grundgesetz niemals durch wenn auch noch so viele Uebertretungen abgeschafft werden könne; „alle die Verwüstungen der deutschen lutherischen Landeskirchen aber, durch Unterlassung oder Abschwächung der Verpflichtung auf die symbolischen Bücher, durch Einführung unlutherischer Katechismen, Agenden und Gesangbücher, durch leichtsinnige Hereinziehung Reformirter in die kirchliche Gemeinschaft u. dgl. seien einfach nichts mehr und nichts weniger, als Rechtsverletzungen gegen die lutherische Kirche und ihr Bekenntniß.“ Sehr richtig ist, was S. 79 als praktischer Satz aufgestellt wird: „Es darf niemals gebilligt werden, wenn Freunde des Lutherthums darum den lutherischen Landeskirchen, welche durch jene Verwüstungen betroffen wurden, den Rücken kehren wollen, weil sie eben dadurch aufgehört hätten, lutherische Landeskirchen zu sein. Das einzig Wahre ist: man muß erkennen und anerkennen, daß das Recht der lutherischen Kirche vielfach verletzt worden ist, und es müssen

in allen lutherischen Landeskirchen Alle, die es erkennen, mit Eifer und Treue zusammenwirken, daß dieses verletzte Recht wieder mehr und mehr zur Geltung kommen der ihm entsprechende Rechtszustand wieder hergestellt werde." Wir wissen allerdings nicht, wie es sich an Ort und Stelle mit jenem „leichtsinntigen Hereinziehen Reformirter" verhält; haben aber z. B. in einer Gemeinde etliche Reformirte seither an der Abendmahlsfeier der lutherischen Gemeindeglieder Theil genommen, ohne daß darum im Dogma (also auch im Katechismus) und im Ritus das Lutherische dem Reformirten ganz oder theilweise geopfert worden wäre, so wird des Herrn Verfassers Meinung doch wohl auch nicht sein, daß man sie jetzt hinausweisen solle.

Die dritte Abhandlung betrifft das natürliche Recht in Betreff der confessionellen Erziehung der Kinder. Sie ist veranlaßt worden durch einen Proceß, in den ein Hauptmann Götschy vor dem Civiltribunal in Orleans verwickelt wurde, weil er, nach dem Tode seiner katholischen Frau Protestant geworden, auch die Kinder (von sieben und neun Jahren) protestantisch erziehen ließ. Die Verwandten wollten das nicht dulden; allein das Gericht entschied zu Gunsten des Vaters. Der Herr Verfasser bemerkt nun S. 87 dazu: „Freuen wir uns darüber, daß ihm diese Freiheit gewahrt worden ist, so müssen wir sie auch einem Vater zugestehen, der seine mit einer evangelischen Frau in ungemischter Ehe erzeugten Kinder nach deren Tod katholisch erzieht, weil er inzwischen selbst der katholischen Kirche sich zugewendet hat.“ Der Herr Verfasser fügt bei: „Dieser Fall ist recht dazu angethan, um es zum Bewußtsein zu bringen, wie mißlich und unfruchtbar bei solchen Fragen es ist, sich einseitig dem Gesichtspunct der Gewissensfreiheit hinzugeben.“ Das ist so gemeint, daß nicht dem unmündigen Kinde schon die Gewissensfreiheit in dem Sinn zuerkannt werden könne, daß es sich gegen solch ein Verfahren des Vaters auflehnen oder Rechtsschutz dagegen finden könnte. „Vater und Kind dürfen nicht (S. 88) als zwei einander selbstständig gegenüberstehende Individuen gedacht werden. Das Kind ist der väterlichen Gewalt unterworfen, nicht das Kind hat zu entscheiden, welchen Unterricht es empfangen soll, sondern der Vater. Das Kind kann sein Herz dem katholischen Religions-Unterricht, insoweit er unevangelisch ist, verschließen. Aber Niemand darf dem Vater wehren, ihm solchen Unterricht geben zu lassen, wenn er jetzt selbst Glied der katholischen Kirche ist.“ Von jenem Verschließen des Herzens auf Seiten des Kindes wird freilich nicht viel zu hoffen sein; es wäre eine peinliche Lage, wenn ein schon zu klarer evangelischer Erkenntniß gelangtes Kind doch müßte z. B. einen katholischen Katechismus lernen, Ave Maria beten u. s. w. Aber wir glauben selbst, daß sich auf dem Rechtswege da nicht helfen läßt, und daß, was geschehen kann, nur darin besteht, die Unterscheidungsjahre nicht zu spät anzusetzen, wie es zu Gunsten der katholischen Kirche so vielfach geschehen ist. Später kommt der Verfasser auch auf die Verträge zu sprechen, welche vor Eingehung gemischter Ehen geschlossen werden in Betreff der Erziehung der Kinder. S. 94 wird gesagt: „Die gesetzliche Zulassung solcher Verträge mit rechtlicher Wirkung leistet offenbar den Bestrebungen der römischen Kirche Vorschub, die gemischten Ehen zu einer Vermehrung ihrer Seelenzahl zu mißbrauchen. Wo streng darauf gehalten wird, daß in gemischten Ehen wenigstens gegen den freien, gegenwärtigen Willen des Vaters kein Kind in einer andern als seiner Confession erzogen werden könne, werden überhaupt weniger gemischte Ehen eingegangen

werden, als wo die Frau den Mann durch Vertrag binden kann, alle, oder doch die weiblichen Kinder in ihrer Confession erziehen zu lassen, und am wenigsten ist zu erwarten, daß dann mehr katholische als protestantische Männer gemischte Ehen schließen werden." Letzteres möchten wir nicht mit solcher Bestimmtheit behaupten; auch ist doch sehr wahrscheinlich, daß protestantische Männer nur dann katholische Frauen heirathen, wenn sie Indifferentisten sind; sie werden dann auch ohne Vertrag sich durch die Frauen leicht herumbringen lassen, ihre angeblich freie Einwilligung zur katholischen Erziehung aller Kinder zu geben, wodurch auch das vom Verfasser befürwortete Gesetz unwirksam wird. Wir leugnen nicht, daß jene Verträge von der römischen Kirche sehr gut benutzt werden können, allein auch ohne Vertrag kann sie ihren Zweck auf die angegebene Weise erreichen. Am Schlusse sagt der Herr Verfasser: „Wenn die Verlobten übereingekommen sind, alle Kinder katholisch erziehen zu lassen, so mag sich die evangelische Kirche der Einsegnung enthalten; aber sie hüte sich, es den Anschein gewinnen zu lassen, als wolle sie durch Verweigerung der Trauung die evangelische Braut dafür bestrafen, daß sie sich dem fügen will, was doch eigentlich göttlicher Ordnung gemäß ist; denn das ist allerdings richtig, am meisten entspricht es der göttlichen Ordnung, daß alle Kinder in der Confession des Vaters erzogen werden.“ Dieser Ansicht, wonach die Trauung evangelischer Seits nur in dem Fall verweigert werden soll, wenn der Bräutigam evangelisch ist und das nichtwürdige Versprechen gibt, der katholischen Braut zu lieb alle Kinder katholisch werden zu lassen, hat z. B. die württembergische Kirche durch Synodalerlasse vom J. 1855 entprochen und zwar ganz aus denselben Gründen. Referent muß seinerseits gestehen, daß er doch nicht so unbedingt die Erziehung aller Kinder in der Confession des Vaters als göttlichen Willen zu sanctioniren vermöchte; die Schrift sagt: ihr Kinder seid gehorsam euern Eltern — ehret Vater und Mutter, und in Bezug auf confessionelle Erziehung liegt kein Ausspruch vor, der dem Vater ein Vorrecht gäbe. Das natürliche Uebergewicht, das in der Ehe als solcher dem Manne gebührt, hat unleugbar auch hier seine Bedeutung; andrerseits aber ist auch nicht zu übersehen, daß die religiöse Erziehung von der frühesten Kindheit an sich von der Pflege des Kindes gar nicht abtrennen läßt, also factisch doch vorzugeweise in den Bereich der Mutter fällt. Wenn sich nun eine evangelische Frau das Recht, mit ihrem Kinde zu beten, es mit sich in die Kirche zu nehmen u. s. w. zum Voraus entreißen läßt, so wiegt das meines Erachtens den Gehorsam gegen jenes *ius divinum* des Mannes so sehr auf, daß, wenn nicht besondere Gründe — fast möchte man sagen: des Erbarmens — vorliegen, die Kirche dann doch vollberechtigt wäre, ihr die evangelische Trauung zu verweigern. Solch eine Person gehört ja der evangelischen Kirche kaum mehr selber an, wenn sie sich dazu hergibt, der katholischen Kirche Kinder zu gebären. Es ist leider richtig, daß die Verträge häufig nur zu Gunsten des katholischen Theils wirken; aber sie geselich für nichtig zu erklären, also z. B. einen katholischen Vater, der seine Kinder aus innerer Hinnelgung zur evangelischen Wahrheit und Freiheit evangelisch erzogen sehen möchte, ohne daß er doch selber aus seiner Kirche auszutreten sich entschließen kann, geselich zu zwingen, daß dieselben katholisch werden müssen, wäre doch auch eine nicht zu rechtfertigende Härte. Es wird also doch kaum etwas Andres übrig bleiben, als daß wir 1) alle gemischte Eheschließungen überhaupt widerrathen, und in unseren Kirchengenossen ein so

lebendiges protestantisches Gefühl wecken und nähren, daß an diejenigen, die nicht dem platten Indifferentismus verfallen sind, jene Versuchung möglichst wenig herantritt; 2) im Uebrigen aber dasjenige thun, was die Würde der evangelischen Kirche fordert, also nicht den Segen der evangelischen Gemeinschaft über eine Ehe sprechen, deren Schließung bereits unter dem Einfluß des unsrer Kirche feindseligen Geistes steht.

Die vierte Abhandlung betrifft einen in neuerer Zeit so oft auf die Tagesordnung gesetzten Gegenstand: Die Wiederherstellung der Kirchenzucht und der alten Gottesdienstordnung. Es sind sehr nüchterne und aus der reellen Anschauung der Dinge gewonnene Gesichtspuncte, von denen der Verfasser ausgeht; er erkennt vollkommen an, daß die vielbelobte Kirchenzucht unter den dermaligen Verhältnissen meist mehr Schein als Wahrheit wäre und darum auch nur einen geringen oder verkehrten Erfolg haben würde (S. 99.). War sie doch auch in ihren Glanzzeiten, wenn man sie so nennen will, mehr Schein als Wahrheit und hat meist nur die Armen getroffen, während diejenigen Pastoren, die sie consequent gegen Hoch und Nieder anwendeten, in ihrem ganzen Wesen nicht wie evangelische Seelenhirten, sondern wie handelslüchtige Zeloten aussehen. In Bezug auf die Lehre will der Herr Verfasser nur der Lästerung gegenüber disciplinärlich verfahren; wo es zu einer solchen nicht kommt, da sei immer noch Grund für die Hoffnung mit innerlichen, geistlichen Mitteln etwas ausrichten zu können, während man mit äußerlichen Mitteln mehr verderben als gutmachen würde (S. 127.). In Bezug auf die alte Gottesdienstordnung sagt der Herr Verfasser den Eiferern sehr beherzigenswerthe Dinge; man habe (S. 122) zu früh den innerlich nicht vorbereiteten Gemeinden diese alten Cultusformen aufdrängen wollen und damit grade den Zweck verfehlt. Man könne es versuchen, die Gemeinden einmal solche Ordnungen kennen zu lehren, aber man soll sie, wo gerade die fleißigen Kirchenbesucher denselben noch abgeneigt sind, nicht nöthigen wollen. Ganz gewiß — Andacht läßt sich viel leichter auf diesem Weg austreiben als eintreiben.

Einer der lehrreichsten Abschnitte ist der fünfte über den christlichen Staat (S. 133 ff.). Der Verfasser wendet sich hauptsächlich gegen Stahl, der viel zu sehr unmittelbar dem Staat das Christenthum als Princip zur Pflicht macht, anstatt zu erkennen, daß nur das Volksthum, die lebendigen Menschen, christlich sein können und sollen und erst als formell-rechtliche Fassung dieses christlichen Volksthums auch der Staat den christlichen Charakter gewinnen kann. Diese Thesis führt der Verfasser sehr klar und überzeugend aus, womit zugleich auch gesagt ist, daß keineswegs erst im tausendjährigen Reich der Staat christlich werden wird — eine Ansicht, die mit jenem Pessimismus zusammenhängt, der, weil er alles Gute und Schöne ganz bequem im Millennium unterbringen kann, dafür alles Gegenwärtige schlecht und unverbesserlich findet. Sehr richtig wird S. 146 auch dargethan, daß die Zeit noch nicht da ist, wo allgemeine Regeln über das Sectenwesen und dessen Behandlung aufgestellt werden können; daß grade nach dieser Seite Stahl sehr fehlgegriffen hat, wird ihm damit nachgewiesen, daß nach seinen Prämissen sogar den Mormonen, also einer der scheulichsten Formationen des Sectengeistes, im christlichen Staat Raum gegeben werden müßte.

Der letzte Aufsatz betrifft die Rechtsgeltung der Symbole. So sehr der Verfasser dieselbe, als auf der fortdauernden Unleugbarkeit ihrer Schriftmäßigkeit

beruhend, aufrecht hält, so ist er doch mild und wahrheitsliebend genug, um (S. 157 f.) anzuerkennen, daß eine stricte Verpflichtung auf die Bekenntnisschriften vielfach nur zur Gewissensbeschwerung werden und der Kirche dadurch Schaden bringen würde, daß, wenn alle, denen es mit ihrer Ueberzeugung Ernst ist, wegen einzelner Differenzen austreten müßten, alsdann nicht nur die erforderliche Zahl von Personen zum Dienst schwerlich zu gewinnen wäre, sondern theilweise grade die tüchtigsten Kräfte lahm gelegt würden. Es wird daher immer nothwendig sein, das Theologische, was doch mehr oder weniger temporär ist, von dem unveränderlichen, rein religiösen Kern der Bekenntnisse zu unterscheiden, was aber nicht in einer stricten Formel geschehen kann, sondern mehr Sache kirchenregimentlicher, persönlicher Weisheit ist, welche dazu als Handhabe nur eine Verpflichtungsformel für die Geistlichen nöthig hat, die nicht zu eng und nicht zu weit ist, die also immerhin dazu ausreicht, um Individuen, die sich in principiellm Widerspruch mit der kirchlich anerkannten Glaubenswahrheit befinden, auszuschließen oder zu entfernen. Wenn freilich S. 165 gesagt wird, die augsburger Confession sei nicht durch Vereinbarung erzeugt, sondern sei einfache Aussage des Glaubens der Gemeinde, so können wir dies nur als relativ richtig zugestehen; der Gesamteindruck der Augustana ist dem immerhin entsprechend und deswegen halten wir sie so hoch und theuer; aber wir wollen nur an die Darstellung ihrer Geschichte z. B. in Reims schwäbischer Reformationsgeschichte (S. 168) erinnern, woraus hervorgeht, daß doch viel Vereinbarung nöthig war, um diese Confession zu Stande zu bringen, als „unverwüßliches Denkmal, wie evangelische Männer blutend von der alten Kirche sich losgerissen, und als das gemeinsame Product der ängstlichen, Frieden um jeden Preis erstrebenden Stimmung dieser Theologen zu Augsburg; — als eine feine, durchdachte, wahrhaft melanchthonische Arbeit.“

Tübingen. Palmer.

Zur Religion und Kultur. Von Dr. Wilhelm Hollenberg. Elberfeld, Verlag von R. L. Friederichs. 1867. 112 S.

Eine bunte Reihe von Vorträgen und Aufsätzen, die zwar nicht ausschließlich, aber doch vorwiegend religiöse Fragen behandeln und in denen der Verfasser nicht sowohl als „Apologet von Fach“ redet und den Anspruch macht, die Widersprüche zwischen dem weltlichen Verstand und den Anschauungen des Glaubens, zwischen Wissenschaft und Christenthum zu lösen, als einen Beitrag zur Verständigung zwischen beiden Elementen zu geben oder, um mit seinen Worten zu reden, „die Zuversicht zu den Fundamenten des Baues zu befestigen, auf denen unser Glaube ruht“. Die Apologetik wird freilich überhaupt mehr weder erreichen noch anstreben können als dies, d. h. durch den Nachweis der imponirenden Einheit und des inneren Zusammenhanges, den die Wahrheit in sich hat, sowie ihrer Einstimmigkeit mit den Forderungen und Ahnungen des natürlichen Wahrheitsfinnes ein Vertrauen zur Wahrheit des Evangeliums zu erwecken. Der Glaube hat nun einmal seine eigenthümliche göttliche Logik, die nicht auf intellectuellem, sondern auf ethischem Wege angeeignet wird, und der Graben, der den Weltverstand von ihm trennt, kann nicht überschritten, sondern muß übersprungen werden.

Eine andere Frage ist, inwieweit der vom Verfasser, einem Schüler H. Voss's, dessen philosophische Anschauungen wie Methode er sich angeeignet hat, behauptete Standpunkt eines philosophischen Realismus überhaupt der für den

christlichen Apologeten geeignete sei. Die Frage dürfte schwerlich von Vielen bejaht werden. Das Herbart'sche System, dem die Anschauung Föbe's, obgleich derselbe dagegen entschieden protestirt, den Herbartianern zugezählt zu werden, mindestens mannichfach verwandt ist und dem jedenfalls der Verfasser dieser Schrift nicht fern steht, genießt in der theologischen Welt noch weniger Gunst als in der philosophischen, zum Theil mit Unrecht. Mindestens wird das anerkannt werden müssen, daß Herbart, der übrigens persönlich durchaus keine gegnerische Stellung zum Christenthum eingenommen hat, als ein Nathanael ohne Falsch sich sorgfältig gehütet hat, in die positiv-christlichen Glaubenslehren seine Philosophie einzulegen und die kirchlichen Worte und Ausdrücke irgendwie zum Schein einer Concordanz mit jenen sich anzueignen ohne den Sinn, in welchem die Kirche sie versteht. Auch liegen in der ganzen streng ethischen Haltung des Systems überhaupt und speciell in der Anerkennung alles positiv Erfahrungsmäßigen, insonderheit des religiösen Erfahrungsgebietes, gegenüber der bloßen Abstraction entschieden Anknüpfungspunkte an den positiv-christlichen Standpunkt. Trotzdem ist das System als solches mit seinem nicht hinwegzuleugnenden Dualismus, mit seinem ausgesprochenen Gegensatz gegen den trinitarischen Gottesbegriff, den es als durchaus unphilosophisch verwirft, da „ursprüngliche Vielheit in Einem das Ende und der Ruin aller gesunden Metaphysik“ sei, mit seinem Mangel an Verstandniß für die Bedeutung eines positiven Sündenbegriffs u. s. w., sowie nach seiner entschieden unorganischen, einer einheitlich-substantiellen Welt- und Gottesanschauung widersprechenden Methode dem positiven Christenthum fremd, wie es denn eine speculative Theologie im Sinne der modernen Philosophie geradezu perhorrescirt.

Der Verfasser vorliegender Schrift versucht mit dem dialektischen Scharffinn seiner Richtung und mit der ihm eigenen feinen, namentlich psychologischen Beobachtungsgabe eines klaren realistischen Verstandes seine philosophischen Voraussetzungen mit dem religiösen Bewußtsein zu vermitteln und in gewisser Beziehung jene religiös zu vertiefen und fortzubilden. Bezeichnend für seinen Standpunkt ist der erste Vortrag, in welchem der Verfasser das Thema „Glauben und Wissen“ behandelt und die unmittelbar gewissen Thatfachen der religiösen Erfahrung betont, der er nicht minder volle Realität zugesteht als den Gebieten der natürlichen Erfahrung, indem er ausführt, wie ganz ebenso als durch die sinnliche Vermittelung unsere natürliche Anschauung durch den Wechselverkehr der Seele mit Gott, der durch keinen anderen zu ersetzen ist, die religiöse Anschauung gebildet wird, deren Grundstock ihm „eine eigenthümliche Reihe von Empfindungen und Stimmungen“ ist, die nur als Resultate göttlicher Einwirkungen zu begreifen sind und die, ohne der Seele einen neuen fertigen Inhalt zuzuführen, ihrer Entwicklung eine bestimmte religiöse Richtung geben. Wenn der Verfasser demnach mit vollem Recht das religiöse Gebiet als das Gebiet der höchsten Realität der in sich selbst gewissen Thatsächlichkeit anerkennt und eine Nothwendigkeit der Offenbarung zugesteht, wenn er im weiteren Verfolg dieses Gedankens treffend hervorhebt, daß unsere religiöse Bildung ebenso an bedeutenden Persönlichkeiten, „religiösen Classikern“, sich entwickle wie unsere geistige Bildung am Studium der weltlichen Classiker, so besremdet es, daß der Verfasser diese richtige Spur nicht bis zu ihrem Ziel, bis zu Christo, verfolgt und die centrale Bedeutung seiner Person für das religiöse Leben, mit anderen Worten den thatsächlichen Charakter

des Christenthums hervorhebt als eines — subjectiv gefaßt — persönlichen Erlebnisses in der durch Christum vermittelten Gemeinschaft mit Gott.

Der Verfasser aber giebt überhaupt — und dies ist charakteristisch für seinen Standpunkt — nicht sowohl bestimmte Resultate als allgemeine, den Gedanken nach seinen Antinomien verfolgende, das pro und contra abwägende Reflexionen, die das Problem viel mehr formuliren, als es lösen. Dies tritt namentlich bei dem dritten Vortrag über „die Freiheit des Willens“ hervor, der positive Aufschlüsse nicht giebt, indessen treffend den atomistischen Begriff der willkürlichen Wahlfreiheit bekämpft und das Moment des Charakters als der stetigen sittlichen Selbsteinheit des Menschen und der Grundlage wahrer innerlicher Freiheit geltend macht. Der zweite Vortrag über „die Lust und das Gute“ führt in psychologischer Deduction den richtigen Gedanken aus, daß die höchste Lust aus der Befriedigung unseres Gewissens entspringe, mit anderen Worten, daß das höchste Gut das Gute ist, läßt aber die Begründung und Vertiefung dieses Gedankens durch die Idee des lebendigen, allein guten Gottes, in welchem das abstract Gute überwunden ist, und der Gemeinschaft der Seele mit ihm vermissen. Mit Gott, dem Urquell des heiligen und seligen Lebens, eins sein heißt gut und selig sein, — das ist die Lösung, die dem Verfasser schon der von ihm wiederholt hervorgehobene Gedanke des Wechselverkehrs der Seele mit Gott nahelegte. Der fünfte Vortrag über „Weltbildung und Christenthum in ihrer wechselseitigen Einwirkung“ und der sechste, der die Ueberschrift trägt: „Die sogenannte gute alte Zeit“, ergänzen sich gegenseitig. Jener weist an der Hand der Geschichte auf den langsamen und schweren Gang des Christenthums in seinem Kampf und seiner eigenen tausendfachen Verflechtung mit der Welt hin, gegenüber einer Ueberschätzung der bis jetzt gewonnenen Siege des Christenthums, — dieser deckt die Schattenseiten der oft gedankenlos und sentimental gerühmten guten alten Zeit und die Lichtseiten der Gegenwart auf, um eine gerechtere Beurtheilung der letzteren zu fordern und den Glauben an eine stille unausgesetzte Entwicklung des Guten zu stärken. Beide Vorträge tragen eine sehr stark realistische Färbung in einseitiger Betonung der Factoren des natürlichen Lebens und erheben sich nicht genug zu der höheren sittlichen Betrachtungsweise, indem sie einerseits die idealen Mächte der Geschichte in dem Umfang ihrer Bedeutung verkennen, andererseits es, infolge des mangelnden tieferen und positiven Begriffs der Sünde, an der rechten Würdigung der negativen Momente in der sittlichen Entwicklung des menschlichen Geschlechts fehlen lassen. Der gelungenste Vortrag scheint uns der vierte, der sich unter vielen treffenden Bemerkungen und interessanten Beispielen klar und warm über das Thema „der göttlichen Weltregierung“ verbreitet. Der letzte Vortrag über „das höhere Schulwesen in England“ belegt durch eingehende Mittheilungen die Wahrheit des von Dr. Wiese ausgesprochenen Satzes: „Sobald man erkannt hat, daß die Vordersätze zu aller pädagogischen Weisheit der Engländer in ihrem mehr oder weniger öffentlichen Leben und in der Geschichte ihrer politischen Institutionen liegen, so kann von Nachahmung und Verpflanzung nicht mehr die Rede sein, die Verschiedenheit des Bodens ist zu groß.“

Dresden.

Dr. ph. Meier.

Jahrbücher

für

Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. Dorner in Berlin,

Dr. Ehrenfeuchter und Dr. Wagenmann in Göttingen,

Dr. Landerer, Dr. Palmer und Dr. Weizsäcker in Tübingen.

Siebzehnter Band. Viertes Heft.

Gotha.

Verlag von Rud. Beffer.

1872.

Das Mittlerwerk nach dem Schema des *munus triplex*.

Ein Beitrag zur Geschichte der Dogmatik

von

Professor Dr. A. Krauß in Marburg.

Die eine Zeit lang angefochtene Eintheilung des Mittlerwerkes Christi in die Ausübung des prophetischen, hohenpriesterlichen und königlichen Amtes ist wieder so sehr zu Ehren gekommen, daß Rahnis luth. Dogmatik Bd. III. S. 354 behauptet, „diese Gliederung werde sicher in Kraft bleiben, so lange es noch eine kirchliche Dogmatik gebe“. Nicht bloß die referirenden Werke von Hase, Schweizer, Schmid und Heppel, sondern auch die meisten selbständigen neueren Bearbeitungen des christlichen Glaubens bedienen sich des *munus triplex* als Schema's, um das Werk Christi darzustellen. Aber der Gedanke, welcher dieser Lehre als einem dogmatischen Schema ursprünglich zu Grunde lag, ist im Laufe der Zeiten mannigfach verändert worden. Er hat seine Geschichte erlebt, und nicht bloß pflanzen sich in den Lehrbüchern Citate und Beurtheilungen von höchst zweifelhaftem Werthe fort; sondern die Verwerthung des Schema's selber fordert in mehr als einer Rücksicht die Kritik heraus. So wie die meisten Lehr- und Handbücher darzustellen pflegen, tritt der Zusammenhang dieser besondern Lehrweise mit dem eigenthümlichen Geiste der reformirten und der lutherischen Dogmatik nicht in's gehörige Licht. Und doch gehört die Kenntniß der Geschichte auch dieses Lehrstückes zum vollständigen Unterbau einer comparativen Dogmatik.

Eusebius von Cäsarea gibt bekanntlich in seiner Kirchengeschichte lib. I. c. 3 eine Erklärung des Namens Christus. Er weist darauf hin, daß im alten Bunde sowohl die Hohenpriester, als auch die Könige, als auch endlich die Propheten durch Salbung (διὰ χρίματος) typische Christi geworden seien, „so daß (§ 8) diese alle eine Beziehung haben auf den wahren Christus, das gottvolle und himmlische Wort, den einzigen Hohenpriester von Allem und ein-

zigen Erzpropheten aller Propheten des Vaters“. Darum fordert er § 19 für ihn Verehrung als für den König, Bewunderung als für den Propheten und Lobpreisung als für den alleinigen wahren Hohenpriester Gottes. Den nämlichen Gedanken führt er in der evangelica demonstratio lib. IV. c. 15 aus, indem er zeigt, daß der wahre Christus seine Salbung durch den heiligen Geist empfangen und alle drei alttestamentlichen Aemter in sich vereinigt habe. Das achte Buch aber dieses Werkes beschäftigt sich mit dem Nachweise, daß, da die drei Aemter bei den Hebräern in so hohem Ansehen standen, der Untergang und die gänzliche Auflösung dieser Aemter die Ankunft des wahren Christus anzeige. Wenn also auch Eusebius keine dogmatische Darstellung des Mittlerwerkes Christi im modernen Sinne geliefert hat, so erkannte er doch im Namen Christus den für die wirklich aufgegebene und vollbrachte Leistung des Mittlers bezeichnenden und voll genügenden Amtsnamen.

Hiermit war nun allerdings ein Schema zur dogmatischen Darstellung des Mittlerwerkes angedeutet; aber es blieb lange Zeit unerkannt und unbenutzt. Was Christus für uns gethan, wurde nach ganz anderen Gesichtspunkten als dem aus seinem Amtsnamen sich ergebenden aufgefaßt und schematisirt. Wohl werden herkömmlicher Weise einige Stellen aus der patristischen Literatur citirt, in denen sich Anklänge an das dreifache Amt finden sollen; aber es sind auch nicht mehr als nur Anklänge. So kommt Pactanz institutionum lib. IV. c. 7 auf den Namen des Sohnes Gottes zu sprechen, und indem er die unrichtige Schreibart Chrestus statt Christus abweist, entwickelt er die Bedeutung des Wortes. Der Name sei non proprium nomen, sed nuncupatio potestatis et regni und von dem altgriechischen χρίσθαι herzuleiten, statt dessen nun ἀλείφειν gesagt werde. Früher hätten die Juden eine Vorschrift gehabt, um eine heilige Salbe zu bereiten, mit der sie Diejenigen, welche zum Priesterthum oder Königthum berufen waren, salben konnten. Diese Salbung verlieh königlichen Namen und Macht. Christus werde deßhalb mit diesem Namen als König bezeichnet, nicht als ob er ein irdisches Reich erlangt hätte oder ein solches, dessen Zeit schon gekommen, sondern ein himmlisches und immerwährendes.

Ein weiterer Beleg wird bei Gregor von Nyssa de perfectione Ausg. von Paris 1615 tom. II. p. 708 s. gesucht. Gregor will an den verschiedenen Namen, welche Christo beigelegt werden, zeigen, daß Christus Gottes Kraft und Gottes Weisheit sei. Hiebei

führt er alle möglichen in der Schrift vorkommenden epitheta Christi an und unter denselben auch den Hohenpriester, den Mittler und den König. Aber er stellt diesen Bezeichnungen andere, wie z. B. das unnahbare Licht, die geistliche Speise, den Erstgeborenen der Schöpfung u. s. w. gleich, und hebt nur als specifische Bedeutung des Christusnamens den königlichen Namen hervor, weil die künftigen Könige, wie die Schrift lehre, zuerst gesalbt wurden, so daß in diesem Namen die andern enthalten seien. Gregor ist auf der Fährte des eusebianischen Gedankens; sein Absehen richtet sich aber nicht auf systematisirende dogmatische Verwerthung, sondern auf praktisch-moralische Zwecke. Weil wir Christi Namen tragen, so sollen wir wissen, was dieser Name bedeute, um uns demgemäß zu vervollkommen.

Chyriß von Jerusalem sagt Catech. X. § 4 ausdrücklich, „Christus werde der Herr genannt, nicht von menschlichen Händen, sondern ewig vom Vater zum übermenschlichen Hohenpriesterthum gesalbt“. § 11 wird in den beiden Namen Jesus und Christus die Vereinigung der Heilsgabe (Jesus) und des Priesterthums (Christus) erblickt. Aaron und Josua sind Typen der in Christo verbundenen priesterlichen und königlichen Würde. Für die letztere ist aber eben nicht der Name Christus, sondern der Name Jesus bezeichnend, und nicht Aaron, sondern Josua typisch. So gibt denn auch § 14 (die gewöhnlich citirte Stelle) lediglich das Hohepriesterthum als den Inhalt des Begriffes Christus an. Auch Catech. XI. § 1 bezeichne Chyriß den Unterschied zwischen den typischen *χοριστοί* und dem wahren Christus nur so, daß letzterer *ἀεὶ τὸ τῆς ἱερωσύνης πατρόθεν ἔχων ἀζλόγια* sei.

Ist hier doch immerhin noch ein spürbarer Nachklang des eusebianischen Gedankens, so ist es sehr schwer, denselben bei Augustin de civit. Dei l. X. c. 6 aufzufinden. Augustin handelt dort nämlich weder von der Bedeutung des Christusnamens, noch von dem dreifachen Ante, sondern nennt Christum nur sacerdotem magnum, qui etiam se ipsum obtulit in passione pro nobis, ut tanti capitis corpus essemus, secundum formam servi. Hanc enim obtulit, in hac oblatus est, quia secundum hanc mediator est, in hac sacerdos, in hac sacrificium est. Denselben Gedanken, daß Christus Priester sei ipse offerens, ipse et oblatio, wiederholt das zwanzigste Capitel desselben Buches. Aber von solchen vereinzelt Anschauungen bis zur eusebianischen Auffassung des gesamten im Christusnamen dargebotenen Inhaltes oder gar bis zur dogmatischen

Gestaltung des ganzen opus mediatorium nach dem eusebianischen Gedanken ist noch ein weiter Schritt, der jener Zeit sehr ferne lag.

Den ersten Ansaß machte Thomas Aquinas. Er schreibt in der Summa theologiae Pars III. Quaest. XXII. artic. 1: Alii homines particulatim habent quasdam gratias; sed Christus tanquam omnium caput habet perfectionem omnium gratiarum. Et ideo quantum ad alios pertinet, alius est Legislatur, et alius Sacerdos, et alius Rex: sed haec omnia concurrunt in Christo tanquam in fonte omnium gratiarum. Unde dicitur Isai. 33 Dominus iudex noster, Dominus legislatur noster, Dominus rex noster; ipse veniet et salvabit nos. Dem wird aber im System weiter keine Folge gegeben. Das hohepriesterliche Wesen Christi erhält ausführliche Beschreibung; Christus wird als caput ecclesiae betrachtet; Wunder und Lehre gelangen zur Würdigung. Aber weder findet eine bestimmte Ausscheidung Dessen statt, was Christo je nach seiner prophetischen oder priesterlichen oder königlichen Würde zukomme, noch auch wird das Ganze der Leistung des Erlösers unter dem Gesichtspunkt dieser dreifachen Würde abgehandelt. Wie werthvoll namentlich der Begriff des Hauptes der Gemeinde für die Veröhnungslehre sei, ist einleuchtend. Daß Thomas diesen Begriff verwendete, hängt mit seiner Erkenntniß der dreifachen im Christusnamen enthaltenen Würde zusammen; denn offenbar ist das Haupt der Gemeinde der eigentliche Inhalt des Begriffes des Königs als Mittlers. Wenn es nun Thomas gegeben gewesen wäre, die drei Aemter zum klaren und deutlichen Schema auszuarbeiten, so hätte der nachfolgenden Dogmatik mancher Irrgang in Bezug auf die Bestimmung des königlichen Amtes erspart bleiben können. So aber, wie die drei Aemter bei Thomas auftreten, stellen sie sich als eine Vorahnung dar, nicht als bestimmte dogmatische Begriffe.

Mit klarem Bewußtsein und voller Consequenz ist der eusebianische Gedanke erst von Calvin erfaßt und in die Dogmatik eingeführt worden. Calvin hat alles Recht Instit. I. II. c. 15 § 1 zu sagen, die Namen Prophet, König und Priester, die auch im Papstthum von Christo ausgesagt würden, blieben kalt und ohne Frucht, wo man nicht wüßte, was jede dieser Aussagen in sich enthielte. Er selbst geht § 2 davon aus, daß der Christusname selber sich auf diese drei Aemter — munera — beziehe: scimus enim sub lege sacro oleo tam prophetas quam sacerdotes ac reges unctos fuisse. Daher komme der Name Messias. Es sei aber einzuräumen, daß derselbe

mit besondrer Rücksicht auf das Königreich gesagt worden, ob schon auch die prophetische und priesterliche Salbung stattgefunden habe und von uns nicht zu übersehen sei. Die Salbung des Erlösers geschah mit dem heiligen Geiste. Dahin ziele die prophetische Würde in ihm, daß wir wüßten, im Inbegriff der von ihm mitgetheilten Lehre wäre die unbedingt vollkommene Weisheit enthalten. Vom Königreiche könnte nur vergebens gesprochen werden, wenn die Leser nicht schon wüßten, daß es ganz geistlicher Natur sei. Dieses Reich und diese Herrschaft Christi wird § 4 und 5 so durchgesprochen, daß Christus als der König und Herr der Gläubigen erscheint und alle Bezeugung seiner königlichen Würde in den geistlichen Gütern gefunden wird, deren wir als Christen theilhaft sind, insofern wir in unserm Wandel auf Erden uns in der Obhut eines zum ewigen Leben leitenden Herrn der Gemeinde wissen. Zweck und Nutzen des Priesterthums (§ 6) besteht darin, daß ein von allem Makel reiner Mittler vorhanden sei, der uns durch seine Heiligkeit Gott günstig macht. Wegen seines Richteramtes ist uns Gott feind; der Priester muß daher den Zorn Gottes selbst besänftigen. Deshalb hatte er mit einem Opfer dazwischen zu treten. Weder konnte eine andere geeignete Genugthuung für die Sünden gefunden werden, noch war irgend Jemand solcher Ehre würdig als der Sohn Gottes. Christus übernimmt des Priesters Stelle nicht bloß um den Vater uns gnädig zu stimmen, sondern auch um uns in die Gemeinschaft dieser Ehre aufzunehmen. In ihm werden auch wir unreine Sünder zu Priestern, welche Gott angenehme Opfer darbringen. So sehen wir also, daß, wie die Ueberschrift des Capitels angibt, die drei Aemter zu betrachten sind, wenn wir wissen wollen, wozu Christus vom Vater gesandt worden und was er uns gebracht hat.

Diese Betrachtungsweise aber richtet sich nur auf die der Mittlerthätigkeit gestellte und von Christus gelöste Aufgabe. Sie gibt nur Antwort auf die Frage: was mußte geschehen, und was ist geschehen? Die Frage nach dem wie? dagegen, also die geschichtliche Durchführung des Heilswerkes, begegnet uns erst in dem folgenden Capitel, wo Calvin speciell davon handelt, quomodo redemptoris partes impleverit Christus, ut nobis salutem acquireret, und dabei namentlich das Leiden, den Tod, das Begräbniß, die Höllenfahrt, die Auferstehung, die Himmelfahrt, das Sitzen zur Rechten des Vaters und die Wiederkunft zum Gericht als die hervorragendsten einzelnen Stadien des Heilswerkes Christi ausführt. Es sind dies die einzelnen Stufen der

Erniedrigung und der Erhöhung des Heilandes, und auf diese beiden Stände vertheilt sich das Geschichtliche und Successive im Mittlerwerk. Die *tria munera* sind nach Calvin nicht drei auf verschiedene geschichtliche Perioden zu vertheilende Leistungen oder Classen von Leistungen des Mittlers; sondern sie sind die drei Seiten, welche das Mittlerwerk der begrifflichen Betrachtung darbietet. Die geschichtliche Darstellung dieses gleichen und nämlichen Werkes hingegen kommt der Besprechung der im apostolischen Glaubensbekenntniß enthaltenen Aussagen über den sich erniedrigenden und von Gott dem Vater dafür verherrlichten Erlöser zu.

In entsprechender Weise stellte Calvin das Mittlerwerk 1545 in seinem *Catechismus Genevensis* dar, und der Heidelberger *Katechismus*, weniger doktrinär, aber um so besser für die Volksbedürfnisse sorgend, schloß sich an seinen Vorgang an. Auf Grund dieser beiden Autoritäten drang das Schema in das reformirte Bewußtsein ein und wurde zu einer der allpopulärsten Vorstellungen. Der im Jahr 1609 nach der *Catechesis Palatina* umgearbeitete Zürcher *Katechismus*, bis in das 19. Jahrhundert hinein in der deutschen Schweiz sehr verbreitet, so wie der in unzähligen Auflagen weit über Neuenburg's Gränzen hinaus benutzte *Abrégé de l'histoire sainte et du catéchisme* par J. F. Osterwald führten die calvinisch-heidelbergische Tradition fort und erhielten sie auch da lebendig, wo der Pfälzer *Katechismus* nicht oder nicht mehr im Gebrauche war. Luther's *Katechismen* kennen die Erklärung des Christusnamens durch die drei Aemter nicht; aber auch auf unirtem und selbst streng lutherischem Kirchengebiet ist sie in unsern Tagen kirchlich=populäres Lehrmittel geworden, wie der badische und der hannöversische *Katechismus* beispielsweise zeigen, freilich nicht ohne den Einfluß wahrnehmen zu lassen, den der Durchgang durch das lutherische Gedankengebiet nothwendiger Weise ausüben mußte.

Deßhalb aber hat der eusebianisch-calvinische Gedanke nicht sofort in der Dogmatik allgemeinen Eingang gefunden. Selbst solche Theologen, welche wie Bullinger *compend. christianae religionis* l. VI. c. 4 wenigstens von einem zweifachen Amte, dem königlichen nämlich und dem priesterlichen, oder wie Peter Martyr *loc. comm. class.* II. c. 17 § 11 und Th. Beza in dem *quaestionum te responsionum libellus* sammt *catechismus compendarius* aller-

ding's vom dreifachen Amte wissen, benutzen diese Aemter doch noch nicht als Schema für die dogmatische Darstellung. In die *loci communes* von Wolfgang Musculus, Stephan Sezedin, Benedikt Aretius und in *de religione christiana fides* von Hieronymus Zauchi ist die Aemterlehre aber gar nicht eingedrungen. Zacharias Ursinus dagegen in seiner *explicatio* der mit von ihm verfaßten *catechesis Palatina* hat sowohl das dreifache Amt als die Ständelehre. Das erstere handelt er bei der Besprechung des Namens Christus ab und zwar in der Weise einer begrifflichen Betrachtung des Erlöserwerkes. In der Erklärung jedoch der 37. Frage sagt er: *Hactenus de persona mediatoris: sequitur de officio: ac primum de humiliatione Christi, priore scilicet officii Christi parte, ad quam pertinet articulus quartus* (nämlich nach reformirter Eintheilung des apostolischen Bekenntnisses). Er hegt also die Ansicht, so lange nur die Namen des Mittlers besprochen werden, auch wenn sie zu begrifflicher Darstellung des Mittlerwerkes Veranlassung geben, so lange sei *de persona Christi* die Rede; erst wenn die geschichtliche Ausführung des Heilsrathschlusses an die Reihe komme, könne man eigentlich sagen, daß man nun *de officio* handle. Das Charakteristisch-Reformirte liegt darin, daß die Entwicklung der Ständelehre als Lehre *de officio Christi* betrachtet wird.

Als das Theologengeschlecht herangewachsen war, welches seinen religiösen Unterricht im Heidelberger Katechismus empfangen und seine theologischen Studien in den Werken des schon längst heimgegangenen Calvin gemacht hatte, da war auch die Dreiämterlehre schon eine durch Herkommen und Autorität geheiligte Ueberlieferung. Aber die Ausführung blieb für's Erste noch hinter der ursprünglichen Conception des calvinischen Gedankens zurück. Polanus a Polansdorf z. B. handelt in seinem *syntagma* lib. VI. c. 13 *de incarnatione Christi* bis c. 26 *de sessione Christi ad dexteram Patris* das Geschichtliche der Erscheinung Christi ab. Cap. 27 spricht er *de officio Christi mediatoris*, c. 28 *quod solus Christus sit mediator noster* und c. 29 *de officio Christi prophetico, sacerdotali et regio*. Der eigentliche calvinische Gedanke ist nun aber nicht der, daß man eine für sich bestehende Abhandlung über das Werk Christi schreibe und derselben dann die Aemterlehre folgen lasse, sondern daß sich der Begriff des mittlerischen Werkes aus dem dreifachen Amte erschließe, weil der Christusname der Amtsname sei und das Amt die drei Einzelämter als seine Selbstbethätigung in sich fasse. Demnach

vermittelt sich die begriffliche Betrachtung des Werkes durch die Betrachtung des dreifachen Amtes.

Etwas später als Polanus ist Wilhelm Amesius. Er entwickelt die dem Erlöser gestellte Aufgabe *medulla theologiae cap. 19 de officio Christi* nach dem Schema der Dreiämterlehre, bringt aber die genauere Betrachtung der Satisfaktion, die diesem Schema zufolge beim *munus sacerdotale* vorzunehmen war und die übrigens auch Calvin a. a. O. erst c. 16 § 5 f. nachbringt, im 20. Capitel als Darstellung des *finis humiliationis Christi*, worauf dann in den drei folgenden Capiteln die Ständelehre weiter ausgeführt wird. Die beiden Stände werden nämlich als die *partes ipsius redemptionis* der *aptitudo* des Erlösers zur Vollbringung des Erlösungswerkes gegenübergestellt, und diese *aptitudo* ist der Gattungsbegriff für die Lehre *de persona* und *de officio Christi*. Den reformirten Gedanken kann man hierin nicht verkennen. Die Ständelehre so entschieden als dogmatische Darstellung der *partes redemptionis* zu gebrauchen, liegt im Geiste der Confession und ist jedenfalls viel reformirter, als wenn der viel spätere Franz Turretini sie zur Lehre von der Person Christi zieht. (Niessen, der sich sonst vorzüglich an Turretini hält, verbindet sie wieder mit der Lehre *de officio*.) Aber die Zusammenordnung von *persona* und *officium*, als mit einander den Ständen gegenübergestellt, entspricht dem reformirten Gedanken noch nicht völlig. Dieser hat in der Darstellung des Amesius seinen adäquaten Ausdruck noch nicht gefunden.

Daselbe muß in Bezug auf unser Lehrstück auch von Bartholom. Keckermann gesagt werden, dessen *systema theologiae* schon 1603 erschien. Lib. III. c. 3 bezeichnet er ganz richtig das mittlerische Werk Christi als die Hauptsache des ganzen Christenthums: *Christianae doctrinae potissima pars est de Christo mediatore*, womit er nicht die Lehre von der Person, sondern vom Werk des Mittlers einleitet. Es ist durchweg bezeichnend für die beiden Confessionen, daß den Lutheranern die Lehre von der Person des Gottmenschen sich ganz überwiegend in den Vordergrund drängte, während die Reformirten entweder gleichmäßig Person und Werk oder sogar mit besonderer Sorgfalt das Werk des Mittlers darstellten. Als *officium mediatoris* nennt Keckermann Alles, was Christus zur Erlösung des Menschengeschlechtes geleistet habe. Sofort aber im 7. und 8. der *canones generales de Christi off.* werden die zwei wohl aus einander zu haltenden Gesichtspunkte begrifflicher und geschichtlicher Betrachtung

vermischt. Er sagt nämlich: in Christi officio seien die beiden status der Erniedrigung und Erhöhung zu unterscheiden; zum status humiliationis gehöre vorzüglich das priesterliche Amt quoad passionem et mortem, zum status exaltationis das königliche Amt. Indem dann nachher das Werk näher betrachtet wird, werden die Arten des officium, eben die drei Aemter, und das Object, welchem es gelte, unterschieden. Als dieses Object bezeichnet Reckermann die Kirche. Nun kommt allerdings jede Thätigkeit Christi der Kirche zu Gute. Aber es ist doch klar, daß sich die Kirche als ein Gemeinwesen ihrem Begriffe nach in viel näherer Beziehung zum königlichen Amte als zum prophetischen oder priesterlichen findet. Je mehr wir sie uns ihrem Begriffe entsprechend denken, um so mehr ist sie die geordnete Gemeinschaft der mit Gott geeinten Menschen, setzt also die prophetische und priesterliche Thätigkeit voraus, ohne doch schon lediglich durch diese beiden, seien sie getrennt oder verbunden gedacht, in's Leben gerufen zu sein. Während wir uns prophetische Thätigkeit als an einem einzelnen Menschen vollzogen denken können und eben so priesterliche Thätigkeit als für eines einzelnen Menschen Seelenbedürfniß eintretend, kann sich königliche Thätigkeit immer nur auf die Ordnung der gegenseitigen Beziehungen mehrerer Individuen oder auf das Verhältniß eines einzelnen Individuums zu dem Gemeinwesen, welchem es angehört, erstrecken. Alle rein nur individuelle Wirksamkeit liegt zwar nicht außer dem Bereich einer königlichen Person, wohl aber außer deren Selbstbethätigung als solcher. Nennen wir nun als das Object des gesammten Mittlerwerkes die Kirche, so denken wir nicht vollständig correct; denn die Kirche ist zwar für das decretum electionis Object; in Bezug auf das Mittlerwerk aber wäre sie vielmehr Effect zu nennen. Und auch hinsichtlich des Mittlerwerkes ist sie nicht in gleicher Weise Effect des prophetischen und priesterlichen Amtes wie des königlichen. Das ist gerade das Specifische im königlichen Amte, daß wir Christum in demselben als das Haupt der Menschheit erblicken, und alle Thätigkeiten des Mittlers, durch welche dieser die Menschheit zu einem von seinem Geiste durchdrungenen Gemeinwesen macht, sind, soweit sie sich die Verwirklichung dieses Gemeinwesens zum Ziele setzen, Erfüllung des munus regium. Dieses fällt daher zeitlich nicht später als die beiden andern munera, sondern ist diejenige Seite am irdischen Wirken Jesu, welche wir seine gemeinschaftsstiftende Thätigkeit nennen können.

„
 Klein Dogmatiker der orthodoxen Periode hat dies klarer und

deutlicher ausgesprochen als der von Ehrard mit Recht so hoch gestellte Willeh, dessen Behandlung des Mittlerwerkes überhaupt ganz besonders verdient hervorgehoben zu werden. Lib. I. c. 17 seines christ. theol. compendium gibt er zuerst die Definition: *Officium Christi mediatorium est, ut tanquam Θεωδωρονος ille quae salutis nostrae caussa inter Deum et nos peragenda erant, expediret.* Nachdem die canones mitgetheilt sind, die sich auf die logische Vermittlung des Mittlerwerkes mit der gottmenschlichen Person und auf die Verknüpfung der Darstellung des Mittlerwerkes mit den entsprechenden Theilen des dogmatischen System's beziehen, folgt die Einteilung des Werkes in die drei Einzelofficien und eine kurze Definition eines jeden derselben sammt Angabe der Bestandtheile. Cap. 18 beginnt: *Tantum de persona et officio mediatorio Christi. Status ejusdem est conditio, qua Christus tanquam Θεωδωρονος officium suum mediatorium exsecutus est.* Dann folgt die Darlegung des Standes der Erniedrigung im Weitem des 18., des Standes der Erhöhung im Ganzen des 19. Capitels, jeweils nach dem Schema des officium triplex, so daß dieses das logische Gerüste für die inhaltliche Betrachtung darbietet, während die zeitliche Aus- und Durchführung der mittlerischen Leistung im Großen und Ganzen nach den beiden Ständen, im Einzelnen nach den Worten des apostolischen Symbol's abgehandelt wird. Im Stande der Erniedrigung vollzieht Christus sein Prophetenwerk nicht bloß mittelbar durch den Täufer und die Apostel, sondern auch unmittelbar durch die Predigt der Wahrheit und die Wunder; das hohepriesterliche Werk, durch vollständigste Genugthuung und demüthige Fürbitte vollbracht, gibt Anlaß, über den thätigen und leidenden Gehorjam, über Stellvertretung und Gesetzeserfüllung zu sprechen; die Fürbitte wird in diesem Stande nur auf die evangelische Geschichte bezogen und durch Joh. XVII. und Hebr. VII. 5 belegt; vermitteltst des königlichen Werkes sammelt und erhält Christus die Kirche durch Wort und Geist so, daß Nichts von äußerer Königsmajestät in ihm erscheint. Der Stand der Erhöhung geht durch die drei Grade der Auferstehung, der Himmelfahrt und des Sitzens zur Rechten des Vaters hindurch. Auf dem höchsten Grade hat Christus nicht aufgehört, sein mittlerisches Werk zu verrichten. Als Prophet unterrichtet er die Diener durch Geistesausgießung und verbreitet er das Evangelium über die Erde; als Priester opfert er sich zwar nicht wieder; aber er erscheint vor dem Vater und eignet uns seine Genugthuung wirksam zu; als König endlich

präsidiert er der triumphirenden Kirche, sammelt, erhält und beschützt die streitende Kirche und bekämpft die Feinde. Dieses Reich Christi ist nicht jenes *essentiale*, sondern das *personale et donativum*, das er als unser Haupt und Mittler vom Vater empfangen hat.

Wolleb hat den calvinischen Gedanken nicht bloß richtig aufgefaßt, sondern auch weiter entwickelt. Während bei den andern Dogmatikern das Königthum nicht sowohl als eine Bestimmtheit des sein Mittlerwerk vollbringenden Mittlers als vielmehr als ein latenter Besitz des in Menschengestalt erschienenen Gottes und als ein Erwerb des zur Erhöhung gelangten Gottmenschen sich darstellt, weist Wolleb durch das *congregare et conservare ecclesiam* das königliche Werk als eine wirklich im Stande der Erniedrigung vollzogene und eben so wesentlich wie Predigt, Genugthuung und Stellvertretung zur Durchführung des Erlösungswerkes gehörende Leistung des Mittlers nach. Der sonst so allgemein herrschenden Meinung gegenüber, welcher der König Christus nicht Cäsar, sondern erst Augustus ist, und welche daher so leicht dazu kommt Stände und Officien zu vermischen und das königliche Amt in den Stand der Erhöhung aufzulösen, hält Wolleb daran fest, daß sich Alles, was zum *opus mediatorium* gehört, wenn auch nur dem *status exinanitionis* entsprechend, so doch vollständig nachweisen lassen müsse in der Zeit der irdischen Mittlerthätigkeit des von uns wegen seiner Erscheinung im Fleische als Mittler erkannten Mittlers. Dagegen werden wir auch nicht verkennen dürfen, daß in der Anwendung dieses Schema's vom dreifachen Amt auf die Wirksamkeit des erhöhten Christus die scholastische Systematisirung über das religiöse Bedürfniß und über die in der Sache selbst liegende wissenschaftliche Nothwendigkeit hinausgegangen ist. Schwer ist es und bleibt es, die nach diesem Schema dargestellte Thätigkeit des verklärten Erlösers einestheils vom Vorwurf des bloß Tropischen zu reinigen, andernteils mit der Oekonomie des heiligen Geistes reinlich auseinanderzusetzen. Bei Wolleb insbesondere haben wir den Grund des Fehlers sicherlich darin zu suchen, daß er das *officium triplex*, d. h. die begriffliche Betrachtung des Mittlerwerkes, und die beiden *status*, d. h. die Betrachtung des sein Werk ausführenden Mittlers, in Eins zusammenschloß, anstatt Beides als zwei logisch unterschiedene Betrachtungsweisen eines und desselben concreten Gegenstandes auch in der systematischen Darstellung nicht bloß zu unterscheiden, sondern auch Eines nach dem Andern, jedes für sich, zu behandeln.

Hiefür hat den seiner Zeit am Besten entsprechenden Ausdruck Marc. Friedr. Wendelin gefunden. In seinen *christianae theologiae* II. II. theilt er die *exhibitio mediatoris* in zwei Theile ein, die *incarnatio filii Dei*, die zur Darstellung der Christologie im engeren Sinn Gelegenheit gibt, und die *officii functio*. Von diesem officium seien zu betrachten die *species* und die *partes*. *Species* (l. I. c. 17 th. 3) *officii mediatorii tres sunt: officium propheticum, sacerdotale et regium*. Die *partes* dagegen sind die beiden Stände; c. 18 th. 1: *in hisce duobus Christi Θεανθρώπου statibus tota salutis nostrae dispensatio et triplicis officii mediatorii exsecutio consistit*. Die Ständelehre tritt also als die Lehre von den Bestandtheilen, coordinirt der Aemterlehre als der Lehre von den Arten, mit dieser unter den allgemeinen Begriff der Lehre vom Werke Christi, und damit ist die Erkenntniß, daß die beiden status der Durchführung des Mittlerwerkes dienen und zu diesem Zwecke von Christus übernommen wurden, erst zur vollen Klarheit des orthodoxen Gedankens gebracht.

Wesentliche Entwicklungen und Neubildungen erfuhr von da ab die Lehre vom Mittlerwerk innerhalb der reformirten Scholastik nicht mehr. Alsted, Spanheim, Maresius, Mark, Franz Turretini, Riissen bewegen sich in den vorgezeichneten Bahnen. Das munus, häufiger officium triplex dient als hergebrachtes Schema zur dogmatisch-begrifflichen, die Ständelehre zur dogmatisch-historischen Darstellung des Erlösungswerkes. Es wurde stereotyp, der Betrachtung selber eine Begründung des dreitheiligen Schema's voranzusenden, indem man sich nicht begnügte, auf die Geistesessalbung und die Erfüllung der alttestamentlichen Typen in Jesu hinzuweisen, sondern für die Triplicität noch Gründe aufsuchte, welche dieselbe noch weiter zu erklären geeignet wären. Für das erste Viertel des 17. Jahrhunderts vergleiche man hiefür Amesius a. a. O. lib. I. c. 19 § 11 ff. Gegen Ende desselben Jahrhunderts schreibt Leydecker de veritate religionis reformatae s. evangelicae l. IV. c. 9 § 3: *Munus illius Uncti Christi triplex est pro conditione 1. nostrae miseriae, quae spectanda est in ignorantia mentis, reatu peccati et regno Satanae, 2. collatorum beneficiorum, quae sunt illuminatio, justificatio et sanctificatio, 3. ipsius Christi, qui primo docuit ut propheta, deinde passus est ut sacerdos. ac denique ut rex evectus est in gloriam*. Dieses primo, deinde, denique zeigt schon, daß der von Wollé weiter entwickelte ursprüng-

liche Gedanken nicht mehr in klarem und deutlichem Bewußtsein vorhanden war. Es ist ganz richtig, daß für den ersten Anblick die prophetische Thätigkeit im Anfang des Lebens Christi mehr im Vordergrund steht als die später erst schärfer hervortretende priesterliche. Aber wie die drei munera nur die drei Momente in dem einen concreten Begriffe sind, so hat Christus in seinem Mittlerwirken auch nicht einen einzigen Lebensmoment, in welchem er nur und ausschließlich eines der drei munera, sei es, welches es wolle, erfüllte. Es handelt sich immer nur um ein Vorherrschen, niemals um ein Alleinsein eines der drei Aemter. Würde er denselben nur successive genügen, so würde er auch nur successive Anspruch auf seinen Namen bekommen; denn eben dadurch ist er der Christus, daß ihm diese drei Aemter nicht bloß obliegen, sondern daß er sie auch fortwährend und vollkommen verwaltet. Witsius gibt hiefür in seinen *exercitationes sacrae in symbolum quod apostolorum dicitur*, gute Fingerzeige. Er sagt in der 10. exercitatio, die Heiligkeit des Lebens, die Wunder und der Tod Christi gehörten in der einen Hinsicht zum prophetischen, in der andern zum priesterlichen und in der dritten zum königlichen Amt. Als Beispiel und zum Beweis seiner Sendung sei der Prophet heilig gewesen; dies habe aber auch der Priester sein müssen, um ein Gott wohlgefälliges Opfer zu werden und um unsere Mängel zu ergänzen, und ohne Heiligkeit könnte der König seines Amtes nicht warten. Die Wunder bewiesen wiederum den Propheten, waren Symbole der priesterlichen Heilung unserer Sünden und zeigten die Macht des Königs. Den Tod endlich erlitt der Prophet als Märtyrer und der Hohepriester zur Sühnung. Es mag an diesen Bemerkungen von Witsius ausgelegt werden, daß sie unvollständig, daß sie nicht erschöpfend seien; auf den richtigen Weg zu leiten sind sie doch geeignet.

Im Allgemeinen aber läßt gerade die coccejanische Schule, der der zuletzt genannte Dogmatiker angehört, die einzelnen dogmatischen Gedanken nicht so scharf hervortreten, wie die orthodoxe Scholastik. Den Coccejanern kam es mehr nur darauf an, die concreten Anschauungen der Bibel mit möglichster Vollständigkeit und unter Belassung des geschichtlichen Gewandes in ein logisches Schema zu bringen, welches den aus dem *modus dispensationis gratiae* entnommenen Gesichtspunkten entsprach. Das Christenthum ist nur ein Glied in der großen Kette der Heilswirkungen, wesentlich ein Neues vorzüglich durch die Form der Vermittlung. Schon im alten Bunde war die

sponsio thätig. Coccejus zeigt *summa theologiae* c. 59 § 4, daß (nicht bloß, wie auch in andern Schulen gelehrt wurde, das prophetische Amt schon vor der Menschwerdung Christi in Wirksamkeit gewesen, sondern daß auch) die sponsio vor der Welt Grundlegung und die intercessio, die derselbe Wille sei wie die sponsio, nur mit Bezug auf die geschichtlich eingetretene Sünde, schon vor der Geburt Christi zu dessen priesterlichem, so wie die *testificatio Patris de Filio* und die *sanctificatio seminis electi* im alten Bunde zum königlichen Amt und Werk gehört hätten. Letzteres ist unter den drei Aemtern die Spitze. Es stützt sich auf das Priesterthum und wird durch das Wort verwaltet, welches Christus als Prophet gesprochen hat. Die Aufgabe eines Heilandes erhielt der Sohn zu dem Zwecke, daß er ein Reich errichte. Diesem obersten Zwecke sind die beiden anderen Aemter natürlicher Weise untergeordnet; aber weil sie alle drei unter einander zusammenhangen, so sind sie Christo gleichzeitig übertragen. — Es sind dieß gewiß eigenthümliche und beachtenswerthe Gedanken. Namentlich liegt in der mitgetheilten Vorstellung von der intercessio ein fruchtbarer Keim. Im Uebrigen aber behandelt Coccejus bei der Darstellung des *officium triplex* das Erlöserwerk mehr nur von der Seite der gestellten Aufgabe, gewisser Maßen nur das Thema beschreibend, während die Durchführung des Werkes sowohl als auch die einschlägigen dogmatischen Fragen im Einzelnen in den drei folgenden Capiteln mitgetheilt werden, nämlich c. 60 de Christi humiliatione et passionibus, c. 61 de satisfactione Christi und c. 62 de Christi exaltatione.

Nicht weiter bringt uns des Coccejus bekannter supralapsaristischer Schüler Braun *doctrina foederum* s. *systema theologiae didacticae et elencticae*. Er hält die begriffliche Betrachtung des Heilswerkes und die Darstellung von dessen geschichtlichem Verlaufe sehr scharf aus einander, indem er erstere *pars III.* c. 5 de *mediatore*, letztere *pars IV.* vom 13. Capitel an gibt. An ersterer Stelle behandelt er das *officium mediatoris* nach dem Schema der Dreiämterlehre. Aber in derselben erschöpft sich ihm die mittlerische Leistung keineswegs. Von der 20. These des genannten Capitels an wird Christus auch noch als *sponsor* besprochen, und wie diese Benennung des Erlösers zwar überhaupt in der reformirten Theologie viel gilt, ganz besonders aber einen der bedeutendsten Begriffe der im engeren Sinne sogenannten Föederalmethode bildet, so nimmt auch Braun von diesem Namen Anlaß, um das *consilium pacis*, das

pactum inter patrem et filium, den thätigen und leidenden Gehorsam, das Verdienst Christi und, im folgenden Capitel, als sponsoris solutio, die satisfactio mediatoris zu erörtern. Das officium triplex ist also nicht das Schema, nach welchem das Mittlerwerk dargestellt wird, sondern nur neben andern aus biblischen Stellen eruirten Vorstellungen eine einzelne, wenn auch sehr wichtige Betrachtungsweise. P. III. c. 14 th. 1, wo auf die frühere Ausführung verwiesen wird, nennt zwar Braun als den Inhalt der mittlerischen Leistung schlechthweg die drei Aemter; allein thatsächlich hat er die mittlerische Wirksamkeit nicht vollständig aus diesem Gesichtspunkt construirt, und wenn er auch, wie schon bemerkt, die Ausführung des Erlöserwerkes, sehr correct, als einen locus für sich darstellt, so ist doch auch hiefür wiederum die Ständelehre nicht der Alles umfassende Rahmen, sondern nur ein einzelner Punkt, welcher von fünf Capiteln nur das letzte füllt.

Wolke's Compendium erschien 1626, das von Wendelin 1634, des Coccejus Summe 1662, des Witsius Exercitationen 1681, das System von Braun und das Werk von Leydecker 1688. Als den Höhepunkt reformirter Orthodoxie und Systematik aber dürfen wir wohl, da Gisbert Voetius seine Disputationen nicht in ein System verarbeitet hat, Joh. Heinr. Heidegger's 1700 nach des Verfassers Tod herausgegebenes corpus theologiae christianae bezeichnen. In diesem Werke findet sich das Ertragniß der Arbeit der verschiedenen Schulen, so daß man zwar nicht alle fruchtbaren Keime, die in der altreformirten Dogmatik enthalten sind, wohl aber das zu allgemeiner Geltung und Anerkennung gelangte genuin Reformirte am vollständigsten aus Heidegger erkennen mag. Mit loc. XVII. de persona Jesu Christi beginnt der zweite Band. Bis dahin war der Rathschluß Gottes über die zu schaffende, geschaffene, gefallene und zu erlösende Menschheit, das foedus operum und die alttestamentliche Oekonomie behandelt. Wie Christus gestern war, hatte der Verfasser gezeigt; wie Christus heute und in Ewigkeit derselbe sei, bleibe zu zeigen übrig. Es folgt demnach zunächst die Christologie im engeren Sinne. Dann beginnt loc. XVIII. de statu Jesu Christi: Hactenus de persona Jesu Christi. Qui eidem accidit status, officio ejus singulari exsequendo singulariter accommodatus, duplex est. Qui uterque status ejusdem etiam Jesu Christi historiam vitae, mortis, sepulturae, descensus ad inferos, resurrectionis, ascensus in coelum et sessionis ad dextram Dei complectitur.

Die beiden Stände sind also um des Werkes willen übernommen und stellen den geschichtlichen Verlauf der Ausführung dieses Werkes dar. Zwischen *exinanitio* und *humiliatio* wird § 7 so unterschieden, daß jene in der ganzen Unterwerfung unter das göttliche Gesetz bestehe, diese vorzüglich im Tode hervortrete. Die *Exaltation* § 37 bezieht sich auf den ganzen und ungetheilten Christus, uneigentlicher Weise auf die göttliche, eigentlicher Weise auf die menschliche Natur. Auf ihrem höchsten Grade, dem Sitzen zur Rechten, heißt sie *κατ' ἐξοχὴν* *Exaltation*.

„Es mußte der allererheblichste und ernsteste Grund sein“, fängt loc. XIX. de officio Jesu Christi an, „der Das bewirkte, daß das Wort Fleisch wurde, Gott im Fleische sich offenbarte, der Sohn Gottes in den Tod dahingegeben wurde und, aus dem Tod befreit, zur höchsten Ehre des Sitzens zur Rechten Gottes selbst hinaufstieg“. Dieser Grund der Menschwerdung, des Todes und der Erhöhung Jesu Christi ist kein anderer als die Vollbringung des Mittlerwerkes. Sowohl die Namen des Mittlers als die Sache selbst erklären das innerste Wesen dieses Werkes. Der Personname Jesus bezeichnet das Werk als das Heilandswerk. Ebendasselbe spricht auch der Beiname Christus aus, der Jesu wegen des ihm übertragenen, von Ewigkeit her bestimmten und in der Zeit geschichtlich ausgeführten Werkes zukommt. Die andern Namen, welche ihm in der Schrift beigelegt werden, eignen ihm alle nur vermöge seiner Mittelstellung zwischen Gott und den Menschen. Nach seinen beiden Naturen vollbringt er sein Werk. Die Vermittlung selber besteht wesentlich in der Versöhnung. Darauf bezieht sich all sein Wirken, und darum ist es kein bloßes Lehren. Es gereichte der Kirche schon im alten Bunde zum Heile, beruhte aber vor der Incarnation auf dem *futurum meritum*. Dieses Werk Christi ist ein dreifaches: *propheticum*, *sacerdotale*, *regium*. Dem Zwecke nach geht das königliche Amt voran; der Ausführung nach ist es von den dreien das letzte; das hohepriesterliche nimmt in beiden Rücksichten die mittlere Stellung ein. Die Prophetie Christi ist die vollkommene Enthüllung des göttlichen Heilswillens über uns, also theils Gesetzesauslegung, theils und vorzüglich Verkündigung des Evangeliums durch die Predigt vom Gottesreiche, von der Buße und vom Glauben, gestützt durch die Verrichtung von Wundern wie durch das heilige Leben und den Märthertod des Mittlers. Das Priesterthum oder priesterliche Amt Christi (§ 55) *est, quo is ceu constitutus a Patre sacerdos per obedientiam*

exinanitionis suae usque ad mortem crucis, Deo Patri pro peccatis eorum, qui ipsi dati sunt, se ipsum aeterno Spiritu offerendo perfecte satisfacit et apud eundem pro nobis continenter intercedit. Der Hohepriester Christus mußte Gottmensch sein, aus dem Stamme Juda, nicht bloß legal untadelhaft, sondern wesentlich heilig. Das Opfer, welches er darbrachte, war er selber. Die Theile oder wesentlichen Merkmale dieses Opfers sind: a. voluntaria oblatio sui ipsius in victimam, b. mors, c. repraesentatio seu oblatio hostiae in coelo. Christi Tod besaß Sünden sühnende Macht, was die Schrift klar darthut, indem sie demselben Genugthuung, Erlösung, Lösegeld-Bedeutung zuschreibt und ihn *ὥς* und *ἀντὶ ἡμῶν* geschehen sein läßt. Insbesondere geht die Wahrheit der Genugthuung daraus hervor, daß Christus für uns zum Fluche gemacht worden ist. Die h. Schrift (§ 78) gebraucht zwar das Wort Genugthuung niemals im forensischen Sinne; aber die Unwahrhaftigkeit der Gegner zwingt die Kirche, das Wort so zu gebrauchen, um die für uns geleistete freiwillige Uebnahme der uns gebührenden Strafen durch den Bürgen Christus zu bezeichnen. Die darin enthaltene Stellvertretung ist nicht ungerecht, da sie auf Seiten Christi freiwillig übernommen ist, und da es von eben demselben Gesetz und Recht, welches uns als Sünder hinstellt, ausgeht, daß Gott einen solchen Priester und Fürbitter erhört und den ihm eingepflanzten Sünder gerecht spricht. So ist diese Genugthuung auch nicht überflüssig. Gottes wäre es vielmehr unwürdig, die Sünde ungestraft zu lassen, weil er so seine eigne Gerechtigkeit und somit sich selber verleugnen würde. Dem Regierer steht das Strafrecht zu. Dasselbe ist aber kein willkürliches Recht; denn es ist nicht um des Strafenden willen, sondern um einer Genossenschaft oder Gemeinschaft willen vorhanden. Ausdrücklich wird § 80 die Erklärung des göttlichen Strafrechtes aus dem Recht der absoluten Herrschaft oder dem Rechte eines Gläubigers widerlegt, also wenn auch nicht Anselm's Name, so doch die anselmische Lehre bestritten, mit Nennung des Namens aber die socinianische Darstellung bekämpft. Der Unterschied ist auch sowohl gegenüber Anselm als gegenüber den Socinianern ein sehr klarer und bestimmter. Gott wird von Heidegger als rector aufgefaßt. Der Regierende handelt nicht als Creditor oder als pars offensa, sondern als Richter, wenn er das Schuldige eintreibt. Wohlverdientem ist ja Lohn schuldig, auch wo kein Gläubiger vorhanden ist. Im alten Bunde wurden die Väter mit Rücksicht auf die künftige Genugthuung Christi mit Gott

versöhnt. So ist also die freie Sündenvergebung nicht schlechtthin frei, sondern nur unter der Bedingung der Genugthuung durch den Bürgen Christus. Was Gott gegenüber Genugthuung, Das ist in Rücksicht auf uns Verdienst, und zwar wenn auch nicht ein alle Güter extensiv in sich schließendes, so doch um der es leistenden Person willen intensiv unendliches und durch keinen endlichen Lohn aufzuwiegendes Verdienst. Durch diese Leistung des Mittlers steht Gott gerechtfertigt da, wenn er den Gottlosen gerecht spricht. Den Gläubigen ist der Mittler Pfand, daß Gott mit ihnen versöhnt sei; denn den Erkauften werden die Sünden nicht mehr angerechnet. Vorzüglich aber hat er ihnen die allerwichtigste Heilsgabe, den die Wiedergeburt zum Glauben bewirkenden heiligen Geist verdient. Die stellvertretende Strafe löscht die für den Schuldigen bestehende gesetzliche Verpflichtung zur Strafe nur dadurch aus, daß sie die Gnade Desjenigen, welcher das Strafrecht besitzt, gewinnt. Hiefür muß der eigentliche Schuldner Gemeinschaft mit der stellvertretenden Strafe haben, und eben Dies hat der Tod Christi bewirkt, indem er als Gewinn die Schenkung des Glaubens, d. h. also des Bundes, durch welches jene Gemeinschaft stattfindet, für Diejenigen alle zuwegebrachte, zu deren Gunsten Christus starb. So ist der Tod Christi als stellvertretendes Strafleiden zugleich durch Gottes Gnade veranstaltet und das Mittel, um die Sündenvergebung und das ewige Leben für uns zu ermöglichen. Aber nur den Erwählten kann dieser Tod zu Gute kommen. Denn Christus ist (§ 91) der Heiland nicht von Allen, sondern von seinem Volk und Leibe. Zur Darstellung des Opfers im Himmel gehört die *intercessio pro nobis*. § 95: *Estque intercessio, postulatio, rogatio illa non tam expressa vel proprie dicta, quae verbis fit (quamquam nec illa Christum hominem dedecet), quam interpretativa et improprie dicta, quae re aliqua, puta repraesentatione hostiae et sanctificatione haereditatis promeritae per donationem Spiritus S., fidei et vitae aeternae peragitur.*

Eine scharfe Abgränzung des Begriffs der *intercessio* gegen die *satisfactio* auf der einen und gegen das *munus regium* auf der andern Seite fiel der Orthodorie immer sehr schwer. Die Socinianer erklärten die Hauptstelle Hebr. IX. 24 so, daß die *comparitio Christi coram Patre* Eins und Dasselbe sei mit seiner *oblatio* und nur ein metaphorischer Ausdruck für das *sacrificium*, Crell und Schlichting zu der Stelle in den opp. Crellii tom. II. fol. 162

s.: Nostri pontificis et oblatio et apparitio quemadmodum et interpellatio, nempe si apparitio et interpellatio non pro nudo Christi ad patrem adventu, sed ut hic fieri debet, cum salutis nostrae cura conjuncto accipiatur, reipsa idem sunt, quia nimirum idem est et pontifex et victima. Dum enim apparet Christus, seipsum offert: et dum seipsum offert, apparet: dum autem et offert et apparet, interpellat. Particula nunc opponitur temporibus praeteritis, inprimis veteris testamenti, quibus tantus apud Deum pontifex et advocatus populi divini nullus erat. Diesen und ähnlichen Erklärungen wollte und konnte sich die Orthodoxie von ihrem Standpunkt aus nicht fügen. Für den status exinanitionis hatte Wollab (s. oben) das Richtige gezeigt. Verlegte man aber die intercessio vorzüglich in den status exaltationis, was durch den Hebräerbrief aufgegeben zu sein schien, und faßte man sie als priesterliches Geschäft, wie es denn auch in Wirklichkeit ein solches ist und wiederum durch den Hebräerbrief an die Hand gegeben wird, so hält es schwer, sie als etwas Specificisches zu bestimmen. Amesius medulla theol. l. I. c. 23 § 32 f. hatte den Ausweg getroffen, die regia gloria Christi auf die beiden andern Aemter überfließen zu lassen, so daß er ein königliches Priesterthum und Prophetenthum im Himmel verwalte: regium hoc sacerdotium est, quo non patiando et humiliter supplicando, quasi genibus flexis, sed gloriose quae fecit ac tulit repraesentando, nostram causam agit Hebr. IX. 24. Aber damit ist die Schwierigkeit der Begriffsbestimmung der interpellatio nicht gehoben. So lange man sich nicht entschließt, in den betreffenden Stellen des Hebräerbriefes einen Tropus anzuerkennen für die allgemeine und fundamentale christliche Wahrheit der fortdauernden Abhängigkeit unsrer Versöhnung und Rechtfertigung von dem durch Christus vollbrachten Erlöserwerk, wird die dogmatische Verwerthung der intercessio Christi immer wieder von unlösbaren Schwierigkeiten gedrückt sein. Die Remeduren, die von späteren Dogmatikern angebracht wurden, haben die Sache nur noch mehr verwickelt. Freilich müßte man sich aber auch entschließen können, von der intercessio als Theil des hohenpriesterlichen Geschäftes nur bei der Betrachtung des in statu exinanitionis sein Werk vollbringenden Erlösers zu sprechen und dagegen auf die Darstellung der Fürsprache Christi im Himmel als eines besondern priesterlichen Thuns des Mittlers zu verzichten, was die neuere gläubige Exegese auch anerkennt, z. B. Tholuck z. Hebr. IX. 24: „Dieser

εὐχαρισμός schließt, vorstellungsmäßig ausgedrückt, die fortdauernde Darbringung des Versöhnungsblutes und die ewige Fürbitte in sich — dem Gedanken nach die ewig fortdauernde Geltung und Wirksamkeit der Versöhnung.“

Speciell in Heidegger's Ausführungen über die *intercessio* tritt unverkennbar die Mühe zu Tage, von der *comparitio coram facie Dei* sowohl alles Grasse als auch alles bloß Tropische fern zu halten. Die schon oben wörtlich angeführte Stelle zeigt eine unleugbare Hineigung, in der *interpellatio* die vorstellungsmäßige Form einer allgemeinen Wahrheit zu finden. Der folgende Paragraph entwickelt diesen Begriff vornämlich in der Weise, daß Christus als unser *patronus et advocatus* unsre Sache erfolgreich bei Gott führe, daß also seinem Tode für uns die Wirksamkeit nicht abgehe. Erinnern wir uns, daß Heidegger § 62 als die *singulae partes* des Opfers *voluntaria Christi oblatio in victimam, mors, repraesentatio hostiae* genannt hatte, und wird die letztere nun als *repraesentativa et improprie dicta* bezeichnet, so löst sie sich aus einem geschichtlichen Vorgang in ein einzelnes Moment des Begriffes auf. Nicht bloß die ewig fortdauernde Gültigkeit, weil es sich nicht bloß um die *comparitio* handelt, sondern zunächst die Wirksamkeit und Kräftigkeit selber, weil ein Verhältniß des Thuns Christi zum Willen des Vaters durch die *intercessio* ausgedrückt wird, ist der Inhalt der *repraesentatio hostiae*. Christus aber (Hebr. VII. 24 u. 25) hat ein unvergängliches Priesterthum und lebt immerdar und bittet für Die, die durch ihn zu Gott kommen. Also schließt die *interpellatio* zugleich auch die fortdauernde Geltung und Wirksamkeit der Versöhnung in sich. Diese Fortbildung des Begriffes ist nicht durch Heidegger selbst vollzogen, aber durch seine Erörterungen selbst an die Hand gegeben.

Mit § 98 geht Heidegger auf das königliche Amt über. Christus regiert durch dasselbe seine Kirche vermittelt seines Wortes und Geistes und schützt sie gegen alle Feinde und erhält sie. Königliche Gewalt hat er durch seinen Tod erlangt, durch den er sich sein Volk zu seinem Eigenthum erworben. Es ist also dieses Königthum als ein mittlerisches und ökonomisches von dem essentiellen, dem Sohne mit dem Vater und Geiste zukommenden verschieden. Aber diese Verschiedenheit ist lediglich eine Verschiedenheit der Betrachtungsweise, nicht der Sache selbst; denn auch das *regnum mediatorium* könnte Christus nicht ausüben, wenn er nicht Gott wäre, und als Mensch

verwaltet er es nur als Gottes Mandatar mit begränzter und abhängiger Gewalt. Dem Wesen nach ist es geistlich, himmlisch und ewig; auch nach der Vollendung aller Dinge wird die Kirche Christo als ihrem Haupt und König in unendlicher Dankbarkeit und Verehrung vereint sein. Unter dem alten Bunde verwaltete Christus sein königliches Amt vermittelst der Theokratie und typisch. Ueber die Verwaltung unter dem neuen Bunde weiß aber § 111 nur hinsichtlich der Ausbreitung des Reiches nach dem Tode Christi und hinsichtlich der Beschaffenheit dieser Fortschritte Etwas zu sagen. In der irdischen Wirksamkeit des Herrn wird die Bethätigung der königlichen Würde nicht nachgewiesen. Hingegen wird nachdrücklich ewige Dauer des Königthums Christi durch Auslegung von 1. Kor. XV. 24 ff. gelehrt, dann, wie auch schon bei Erörterung der beiden andern Officien, gegen Socinianer und Papisten gestritten und endlich die ganze Officienlehre mit einer langen Widerlegung der die messianische Würde Jesu anfeindenden Juden geschlossen.

Dieser wenn auch kurze, so doch vollständige Auszug aus der ausgebildetesten orthodox reformirten Darstellung des Mittlerwerkes nach dem Schema des munus triplex schien um so unerläßlicher, als der so mächtige und fruchtbare dogmatische Trieb in der reformirten Kirche, nachdem er gegen Ende des 17. Jahrhunderts seine beste Kraft entwickelt hatte, im Verlaufe des 18. Jahrhunderts immer mehr, bis zu nahezu vollständiger Erschöpfung nachließ. Schon Stapfer Grundlegung zur wahren Religion, sechster Theil 1749, siebenter 1750 gibt die hergebrachte Lehre zwar nach dem traditionellen Schema, aber nur abgeschwächt. Theil VII. S. 234 f. weiß er nur vom prophetischen und vom priesterlichen Amt sowohl für die Erniedrigung als auch für die Erhöhung Gründe anzugeben, in Bezug auf das königliche Amt aber nur für die Erhöhung. Der Stand der Erniedrigung war also ihm zufolge nur für die Bethätigung des Propheten und Priesters, nicht eben so auch für die mittlerische Leistung des Königs Christus nothwendig. Freilich ist schon oben darauf hingewiesen worden, daß bei manchen Dogmatikern die Neigung vorherrschte, die Erhöhung in innigere Verbindung mit dem königlichen als mit den beiden andern Aemtern zu bringen. So schreibt z. B. Riissen *summa theol. edit. III. tom. I. p. 409*: *Resurrectio est actus officii regii*. Aber während Riissen sonst den orthodoxen Standpunkt gut zu wahren weiß, ist das Eigenthümliche desselben bei Stapfer zwar im Wesentlichen richtig erfaßt, in der Ausführung aber

doch sehr verblaßt. Die Dogmatiker jener Zeit bewegten sich noch in den alten Geleisen; diese aber waren ausgefahren. Als sprechende Beispiele führe ich das 1754 erschienene *compendium theologiae dogmaticae et moralis* von Wytttenbach in Bern und die *institutiones theologiae dogmaticae* von 1777 von Endemann in Marburg an. Wytttenbach hält sich noch etwas strenger an die orthodoxe reformirte Methode, während bei Endemann, der das *munus triplex* zwar beibehält, aber begriffliche und geschichtliche Betrachtung durch einander wirft, der auflösende Geist der Uebergangszeit schon deutlicher hervortritt.

In die andern aus der reformatorischen Bewegung entstandenen kirchlichen Gemeinschaften drang der calvinische Gedanke nur mit mannigfachen Modificationen ein. Der Socinianismus gab der Dreiämterlehre durch den Catechismus Racoviensis gewisser Maßen symbolisches Ansehen. Frage 191 lautet: *Quae spectant ad personam Jesu Christi intellexi: ad ea, quae muneris ipsius sunt, progredere.* Darauf die Antwort: *Optime. Tenendum itaque tibi est, Christi munus in eo consistere, quod is sit Propheta, Rex et Sacerdos noster.* Sofort beginnt die Darstellung des prophetischen Amtes, die bis Frage 455 reicht (der ganze Catechismus hat 525 Fragen) und die Lehre von Gesetz, Gebet, Sacramenten, Glauben, freiem Willen, h. Geist, Rechtfertigung umfaßt. Vom königlichen Amt heißt es, es beziehe sich einestheils auf das Königthum, anderntheils auf das Volk Christi. Indem nun zuerst vom Königthum die Rede ist, wird der Stand der Erhöhung abgehandelt. Dann folgt mit Fr. 476 die Betrachtung des hohenpriesterlichen Amtes, das in die Willfährigkeit Christi zur religiös-sittlichen Hülfsleistung und in deren wirkliche Bethätigung gesetzt wird. Denn nach socinianischer Ansicht verwaltet Christus sein priesterliches Amt (Fr. 483) erst, seitdem er in den Himmel aufgestiegen ist und war vor seiner Himmelfahrt noch nicht Priester. Königliches und priesterliches Amt hängt also so enge zusammen, daß die Beziehung des *munus regium* auf das Volk Christi erst, nachdem die Darstellung des *sacerdotium* eingeschoben worden, mit Fr. 487 aufgenommen und somit die gesammte Betrachtung des *munus regium*, die ja schon Fr. 456 begonnen ist, zu Ende geführt werden kann. Die Autorität Calvin's und des Heidelberger Catechismus imponirte so sehr, ihr systematisches Genie stand so außer allem Zweifel, daß das von ihnen präconisirte Schema auch von den Socinianern der eignen Darstellung zu Grunde gelegt

wurde. Aber die socinianische Auffassung des Christenthums konnte nur durch polemische Rücksichten zur Annahme dieses Schema's bewogen werden. Die positiven Lehrbestimmungen der Schule (ich nehme diese treffende Bezeichnung des Socinianismus durch Ritschl gerne auf) passen nicht hinein, und wenn der Socinianismus nicht sein Lebenselement in der Antithese gegen den orthodoxen Protestantismus, speciell die calvinisch reformirte Confession gehabt und daher eine natürliche Neigung zur Aneignung und Umdeutung der reformirten Lehrformen besessen hätte, so wäre es kaum denkbar, daß er seine besondere Ansicht über die mittlerische Wirksamkeit Christi in das Schema vom *munus triplex* gebracht haben würde.

Der Arminianismus nahm aus der Kirche, aus der er ausscheiden mußte, mit mancher andern dogmatischen Tradition auch das Schema vom *munus triplex* in seine eigenen Lehrbücher hinüber. Hier genügt es auf die 1686 erschienene *theologia christiana* des Philipp von Limborch zu verweisen als auf die anerkannt bedeutendste Dogmatik der Remonstranten. Das ganze dritte Buch handelt de redemptione. Es seien zu betrachten 1. redemptionis occasio, nämlich des Menschen Elend, 2. causa impulsiva, Gottes mit Gerechtigkeit verbundene Barmherzigkeit (cap. 10), 3. instrumentum seu redemptor, wobei cap. 11 de Joanne baptista, cap. 12 de persona Jesu Christi, cap. 13 de statu humiliationis und cap. 14 de statu exaltationis gesprochen wird, 4. opus redemptionis ipsum. Schon cap. 12 hatte Gelegenheit geboten vom Namen Christus und von der in demselben bezeugten Triplicität des Mittleramtes zu reden. In zwölf Capiteln wird das Mittlerwerk selber dargestellt und zwar mit klarer und folgerichtiger Entwicklung jener Auffassung der Dreiamterlehre, welche im Wesentlichen das Gemeingut der reformirten Scholastik geworden war. Des Propheten Funktion cap. 16 § 1 ist vorzüglich die *annunciatio doctrinae*. Zu deren Befräftigung gehören aber die Wunder, die Zeugnisse der h. Schrift, die Heiligkeit der Lehre, des Lebens Christi, der blutige Tod. Die Funktion des Priesters ist *oblatio* und *intercessio*. Wenn noch als Drittes die *benedictio* aufgeführt werde, so sei diese besser unter den beiden Hauptarten des priesterlichen Geschäftes unterzubringen. Das *munus praestantissimum* aber c. 24 § 1 ist das königliche. Der Herr hat die hieher gehörenden Funktionen theils schon vollzogen; theils übt er sie jetzt aus; theils wird er sie in der Zukunft vollbringen. Berufung zum Antheil am Reiche ist die erste dieser

Funktionen. Deshalb war erste Handlung des königlichen Amtes zum Zwecke der Einsetzung des geistlichen Amtes die Sendung des heiligen Geistes am ersten christlichen Pfingsttage. Als Zweites ist die *praescriptio legum* zu nennen, und unter diesen Gesetzen sind *fides* et *resipiscentia seu vitae sanctitas* zu verstehen. Die dritte Funktion ist das Gericht, das theils hienieden, theils inskünftige geschieht. Im 26. Capitel wird recapitulirend gezeigt, *qua ratione* Jesus Christus *servator noster sit per tria sua munera*.

Die Römische Kirche hatte die Dreiämterlehre in den *Catechismus Romanus* aufgenommen. *Pars I. cap. 3 quaest. 7* behandelt den Christusnamen ganz nach dem calvinischen Gedanken. Spröder verhielt sich das Luthertum im Anfange. Melancthon nennt Christum in den *loci* hie und da sowohl Priester als König; aber er verwerthet diese Bezeichnungen dogmatisch nicht, und von einer Behandlung des ganzen Mittlerwerkes nach dem Schema des durch den Christusnamen angedeuteten Amtes findet sich bei ihm auch nicht die Spur. Bei seinen nächsten Nachfolgern machte sich die Neigung geltend, das Mittlerwerk zweiseitig, als Bethätigung königlicher und priesterlicher Würde, aufzufassen. So schreibt Heerbrand *compend. theol.* (Ausg. von 1575) p. 175: *De regno et sacerdotio Christi: Cur conjungis hos duos locos? Quia uterque vocabulo Christi continetur. Significat enim Christus unctus.* Weiterhin heißt es, das *regnum* bedeute bisweilen die *administratio* in *colligenda et conservanda ecclesia* in hoc mundo; es werde aber auch pro *ecclesia ipsa* genommen, ferner pro *doctrina evangelii*, pro *beneficiis*, die Christus den Seinen zutheile, et sic pro *regno gratiae Christi*, endlich für das ewige Leben. Als Priester ist Christus *doctor ecclesiae*, hat für sie zu beten und das *sacrificium* darzubringen. Die volle Ausbildung der Gliederung fehlt hier noch.

Auch noch bei Leonhard Sutter in dem 1610 veröffentlichten *compendium locor. theolog. loc. III. quaest. 35—39* wird das *officium Christi* nur als ein *geminum: regium videlicet et sacerdotale* betrachtet, aber ohne daß die mittlerische Leistung selber nach diesem Schema dargestellt würde. Heppes *Dogmatik des deutschen Protestantismus* im 16. Jahrhundert Bd. II. S. 222 weist nach, daß noch zu Wendelin's Zeiten die Triplicität des Amtes Christi den Lutheranern nicht als kirchliche Lehrform galt, da Wendelin in der *collatio doctrinae* die Frage, ob *duplex*, wie die Lutheraner lehrten, oder

triplex, wie die Reformirten, zu den confessionellen Streitpunkten rechnen konnte. Man vergleiche übrigens Heppe a. a. O. S. 209—212 über die allmähliche Ausbildung der Aemterlehre bei den Lutheranern vor Gerhard.

Der erste Lutheraner nämlich, der die Dreiämterlehre annahm und in die Dogmatik der Confession einführte, war Joh. Gerhard loci theologici 1610 ff., der im vierten locus zusammen de persona et officio Christi handelt. Cap. 1 de *ετυμολογία* thes. 2 wird der Name Christus besprochen und als ratio appellationis angegeben 1. typica, weil die alttestamentlichen Priester, Könige und Propheten, die gesalbt wurden, Christi Typen waren, 2. propria, weil Christus mit dem Oel der Freude, d. h. mit dem h. Geist vor seinen Genossen aus gesalbt wurde. Es folgen zwölf Capitel über die Person Christi. Erst cap. 14 führt die Stände- und cap. 15 die Aemterlehre aus. Doch werden nur Umrisse von dem Versöhnungswerke gezeichnet. Die sachliche Besprechung der hohenpriesterlichen Leistung folgt erst im locus de justificatione per fidem § 31 seqq. als der causa meritoria justificationis. In Bezug auf die Dreizahl der Aemter meint Gerhard loc. IV. § 321, sie könnte füglich auf die Zweizahl sacerdotalis et regium reducirt werden, da der Priester nicht bloß zu opfern, zu beten, einzutreten und zu segnen, sondern auch zu lehren habe. Doch handelt er die drei officia ab, zuerst das prophetische (1. functio docendi, 2. doctrinae efficacia), dann das priesterliche (1. satisfactio durch aktiven und passiven Gehorsam, 2. intercessio), endlich das königliche, das in diesem Leben theils potentiae, theils gratiae, im jenseitigen gloriae ist und in der Regierung und Beschützung der Kirche besteht. So weit die Lutheraner die Dreiämterlehre von Gerhard annahmen, folgten sie ihm auch mit wenigen Ausnahmen in der von ihm aufgebrachten Dreitheilung des regnum Christi in regn, potentiae, gratiae, gloriae, so daß diese zum traditionellen lutherischen Schema wurde. Die christologischen Prämissen führten sie darauf. Wenn unter den Reformirten z. B. Witsius a. a. O. § 32 u. 33 das regnum Christi in regnum potestatis, gratiae et gloriae und Riissen a. a. O. tom. I. p. 392 u. 396 in gratiae et gloriae eintheilten, so unterließen sie doch nicht, zuvor die Unterscheidung zwischen dem regnum essentielle und dem regnum donativum seu oeconomicum namhaft zu machen und dadurch den mittlerischen Charakter des Christusreiches bestimmt zu wahren. Ausdrücklich nennt Gerhard beim officium regium, die Sendung der

Apostel und die Sammlung der Kirche, begründet sie aber nur auf Worte des Auferstandenen. Christus verrichtet sein Gesamtwerk nach beiden Naturen, und daselbe ist als das *opus mediationis inter Deum et homines* der Endzweck der Incarnation.

Das Ansehen Gerhard's verschaffte dem Schema Aufnahme in den lutherischen Kreisen, jedoch nicht sofort und unbedingt. Noch Kromayer *theologia positiva polemica* 1667 ignorirt es ganz einfach und bringt die Lehre von der Versöhnung *loc. XI. de justificatione*. Georg Calixt aber in der dem Inhalt nach von 1619 stammenden, aber erst 1661 durch Titius veröffentlichten *epitome theologiae* p. 102 seqq. bespricht das *officium Christi*, um darzustellen, zu welchem Zwecke die Menschwerdung stattgefunden. Christus sei *sacerdos*, weil er sich als Opfer dargebracht. Auch die übrigen priesterlichen Handlungen, welche doch nicht so eigentlich priesterliche seien, daß sie nicht auch einem Andern zukommen könnten, habe er betend, segnend und lehrend ausgeübt. Mit Wahrheit werde er also eben sowohl *doctor* als auch *propheta* genannt, und auch König sei er. Calixt benutzt die im Christusnamen angedeuteten Aemter, ohne sie jedoch begrifflich scharf zu sondern und zu bestimmen. Mit einem unverkennbaren Schwanke steht er einem noch neuen und noch nicht in die allgemeine Gewohnheit übergegangenen Schema gegenüber.

Sein Freund und College Konrad Hornejus dagegen geht in dem 1655 als *opus postumum* erschienenen *compendium theologiae* lib. I. cap. 4 de incarnatione Dei seu persona et officio Christi von § 72 an ganz unbefangen auf die Dreiamterlehre als auf eine schon zu öffentlicher Geltung gelangte Betrachtungsweise ein. Besonders beachtenswerth ist § 79, wo die Gründung des *regnum Christi* gefunden wird 1. in der Bestellung der Apostel zu Lehrern der ganzen Welt und in der Vorzeichnung Dessen, was sie zu lehren, Alle zu glauben und zu thun hätten, 2. in der Einsetzung der Sacramente, 3. in der Verleihung des h. Geistes und der Gnade und 4. in der Mithülfe an dem Werke der predigenden Apostel. Dieses Reich erhalte Christus bis heute, indem er die Kirche, die er einst als von allen Feinden befreite und aus dem Tode erweckte zum Himmel einführen werde, unter seinen Schutz und seine Gnade nehme.

Bei Abraham Calov *systema locc. theol.* tom. VII. von 1677 und bei Joh. Adam Scherzer *systema theologiae* von

1679 tritt die Dreiämterlehre als schon völlig in der orthodoxen Scholastik eingebürgert auf. Eine auf fremdem Gedankengebiet erwachsene Pflanze bleibt sie aber dem Lutheraner. Die Sonderung der Stände- und Ämterlehre als geschichtliche und begriffliche Darstellung des Mittlerwerkes vermag innerhalb des lutherischen Ideenkreises nirgends recht zu gedeihen. Joh. Friedr. König *theologia positiva acroamatica* (1. Aufl. 1664, achte Aufl. 1691) spricht in den beiden ersten Haupttheilen vom Zweck der Theologie und vom Subjekt derselben, nämlich dem *homo lapsus ad Deum reducendus*. Es erübriget I. von den Principien und II. von den Mitteln des Heiles zu handeln. Die Heilsprincipien sind 1. des Vaters Heilswille, 2. *fraterna Jesu Christi redemptio*, 3. des h. Geistes heiligende Gnade. Die mittlerische Leistung fällt also unter I 2 des dritten Haupttheiles und theilt sich wieder in die zwei Stücke 1. *redemptor*, 2. *ipsa redemptio*. In Bezug auf den *redemptor* seien zu betrachten 1. *nomina*, 2. *persona*, 3. *officium*, 4. *status*. So scharf und vollständig diese Darstellungsweise disponirt zu sein scheint, so äußerlich und sachlich incorrect ist sie. Die Namen des Erlösers sind entweder zur Lehre von der Person oder zur Lehre vom Werke zu ziehen. Wenn neben der Lehre vom Werke noch eine dem ganzen Abschnitt de *redemptore* parallel gehende Erörterung über die *redemptio* selbst einhergeht, so ist entweder das Capitel de *officio* oder das Capitel de *statibus* überflüssig; oder sie sind beide falsch gestellt. Denn sie gehören als die beiden Lehrpunkte, in welche sich Aufgabe und Lösung des Erlösungswerkes zerlegt, nicht zur Lehre de *redemptore*, sondern de *redemptione*. Den Zweck der Exinanition muß König ja doch § 283 in die Satisfaktion für den *Dei formitatis raptus* in den Protoplasten und in die Wiederherstellung des verlorenen Heiles, also wesentlich in die Durchführung des Mittlerwerkes setzen. Die Exinanition ist das Mittel, die mittlerische Leistung der Zweck. Von der Exaltation wird nicht der Ausdruck *finis* gebraucht, damit auch nicht der Schein entstehe, als ob Christus durch sein mittlerisches Werk für sich selbst Etwas verdient hätte. Die lutherische Orthodoxie beantwortete die Frage, an Christus etiam sibi aliquid promeruit Gerhard loc. IV. § 330 mit einem entschiedenen Nein, während unter den Reformirten darüber verschiedene Meinungen walteten, Zanchi z. B. siehe Gerhard a. a. O. und bei Heidegger corp. theol. loc. XI. § 29 die Frage bejahte, Reckermann hingegen syst. theol. edit. 1603 p. 331 unter Be-

rufung auf Calvin instit. lib. II. c. 17 § 6 den canon aufstellt: Christus sua mediatione et officii functionibus sibi ipse directe nihil est meritus. Heidegger selbst a. a. O. stellt sich auf Seiten von Zanchi und sagt, Christus sei Herr Aller jure creationis gewesen, aber Herr, König und Haupt der Kirche jure pacti cum Patre et obedientiae praestitae geworden. Die Frage, an Christus sibi aliquid meruerit, sei gleich, wie wenn man fragte, an Christus gloriam redemptionis patratae ipso facto jure pacti et dignitate obedientiae assecutus sit. Diesen Erwägungen blieb die lutherische Orthodoxie aus Gründen ihrer vorgefaßten Christologie und Lehre von der communicatio idiomatum ferne und eludirte die Schriftstelle Philipp. II. 9 durch gezwungene Exegese. König spricht deshalb § 357 nur von einer causa finalis der Erhöhung und gibt als solche an tum religiosa eaque catholica Christi secundum naturam exaltatam veneratio, tum nostri ad supercoelestia cum Christo evectio. Die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung kommt bei der Darstellung des hohenpriesterlichen Amtes. Im Abschnitt de redemptione wird, der unrichtigen Disposition gemäß, Nichts gegeben, was nicht besser schon de officiis oder de statu duplici vorgebracht worden wäre. Das königliche Amt zeigt uns die je nach potentia, gratia, gloria verschiedene Wirksamkeit nicht des geschichtlichen Mittlers, sondern des lutherischen Gottmenschen.

Mit König stimmt in allem Wesentlichen Quenstedt theologia didactico-polemica 1685 überein. Es ist dieselbe scheinbar gründliche und scharfsinnige, in Wahrheit oberflächliche und willkürliche Schematisirung. Nur verdient anerkannt zu werden, daß in der Ausführung Quenstedt zum Besten der Sache seiner Disposition insofern ungetreu wird, als er de nominibus nur als ganz kurze Einleitung zum ersten membrum des Capitels de redemptore, nämlich zu dem Abschnitt de persona et naturis Christi handelt. Ueber die Dreitheilung des officium mediatorium wird pars III. cap. III. membr. 2 sect. 1 thes. 2 gesagt, Einige machten dasselbe zu einem dreitheiligen, Andere zu einem zweitheiligen, indem sie das prophetische Amt in das hohepriesterliche einschloffen; von den Meisten aber würde die Dreitheilung beibehalten, und Denen wolte auch er folgen. Das ist die ganze Begründung. Die Ausführung wiederholt nur das innerhalb der lutherischen Orthodoxie traditionell Gewordene. Ueber die beiden status ist das Gleiche zu sagen. Man kann sich keine äußerlichere Begründung der Ständelehre denken, als die in der thes. 1

enthaltene: Quia Christus salvator noster majestate communicata secundum carnem sese primum evacuavit eamque non exercuit, postea vero eandem plene usurpavit, hinc orta distinctio inter statum exinanitionis et exaltationis. Die Ständelehre ist also nur um der Christologie, speciell der Idiomencommunication willen vorhanden.

Richtiger ist die Behandlung des Lehrstücks bei Joh. Wilh. Baier compendium theolog. 1. Aufl. 1686. Das zweite Capitel des dritten Haupttheiles, das de Christo, salutis nostrae principio ac fundamento überschrieben ist, zerlegt sich in die drei Sektionen 1. de persona Christi, 2. de statibus exin. et exalt., 3. de officio Christi. Die beiden Stände werden zwar nur ganz äußerlich an die Personlehre angeschlossen; aber im Eingang der Officienlehre fehlt der Hinweis auf die heilsökonomische Begründung der Menschwerdung Christi nicht, und so empfiehlt sich Baier mit seiner bekannten concisen und doch nicht übertrieben scholastischen Form auch in diesem Lehrstücke als derjenige Dogmatiker, aus welchem man am bequemsten das Traditionelle lernt und einen raschen und sichern Ueberblick über die orthodox lutherische Verarbeitung des Mittelwerkes gewinnt.

Mit schärferem Geiste aber und größerer systematischer Begabung schrieb David Hollaz 1707 sein 1750 von Teller mit Anmerkungen neu herausgegebenes examen theologicum acroamaticum, seinen Vorgängern in der lutherischen Scholastik weit überlegen. In der Haupteintheilung schloß er sich an die traditionelle Systematisirung an. Hier kommt vorzüglich in Betracht pars III. sect. I. cap. 3 de fraterna Christi redemptione. Das membrum primum handelt de nominibus, naturis et persona Christi. Auf Frage 5 quare redemptor noster vocatur Christus? heißt es: Redemptor noster vocatur Christus h. e. unctus, quia a Spiritu S. in regem, sacerdotem et prophetam nostrum unctus est. Schon in diesem Abschnitt werden die Fragen nach dem Zweck der Incarnation (quaest. 22: finis proximus est redemptio generis humani peccatis corrupti, ultimus gloria Dei), und nach dem Zweck der persönlichen Union und der Communion der beiden Naturen (quaest. 32 = paratio operum officii) aufgeworfen und beantwortet. Im membrum secundum wird das officium Christi mediatorium abgehandelt. Nach der Definition und nach der Feststellung, daß Christus secundum utramque naturam Mittler sei, folgt das hohepriesterliche Amt.

Es wird gründlich und eingehend betrachtet. Gegen die Reformirten wendet sich die Probation der Antwort auf quæst. 80: pro quibus Christus Deo satisfacit? Als Zweck des officium sacerdot. ex parte nostri wird die redemptio angegeben, deren Betrachtung von Fr. 88 bis 96 folgt. Hier erhält die redemptio ihre dem System entsprechende Stellung, die von König und Quenstedt noch nicht gefunden war. Wenn man unter redemptio die Gesamtleistung des Mittlers versteht, so ist das Wort als dogmatischer Begriff die zusammenfassende Bezeichnung für officium und status. So aber denkt sich die lutherische Orthodoxie die Sache nicht. Calov a. a. O. tom. VII. p. 500 führt den Namen ἱεὺς redemptor unter den Namen sacerdotalis officii Christi auf. Quenstedt a. a. O. p. III. c. IV. de redemptione sect. 1 thes. 10 bezeichnet als das medium redemptionis das von Christo durch aktiven und passiven Gehorsam stellvertretend bezahlte Lösegeld, identificirt also die redemptorische Thätigkeit mit demjenigen Theile der hohenpriesterlichen, welcher satisfactio genannt wird. Bei der Besprechung der redemptio kommen wesentlich dieselben Fragen zur Sprache wie bei dem munus sacerdotale. Ich verweise hiefür auf das ganze vierte Capitel des dritten Theiles bei Quenstedt verglichen mit den Thesen 14 bis 44 der ersten Sektion des membr. secund. des dritten Capitals, und ganz besonders auf die siebenunddreißigste dieser Thesen verglichen mit der angeführten zehnten These der ersten Sektion des vierten Capitals. Demnach befinden wir uns bei dieser Schematisirung in einem verworrenen Begriffscomplex. Einerseits ist die redemptio das Uebergeordnete; andererseits wird unter diesem Namen nur eine Einzelheit des Erlösungswerkes wiederholt. Es tritt hier ein Grundfehler der gesammten altprotestantischen, speciell der lutherischen Auffassung des Christenthums zu Tage. Die persönliche Entlastung vom Schuldgefühl, die Versöhnung des Einzelnen mit Gott dominirte so vollständig das religiöse Bewußtsein, daß alle übrigen religiösen Beziehungen dagegen gar nicht aufkommen konnten. Das theologische System wurde nicht nach den in der Natur der Sache liegenden Beziehungen, sondern nach der Beziehung der frommen Gefühle auf das Bewußtsein der persönlichen Befreiung vom bösen Gewissen construirt. Namentlich dem lutherischen System klebte der Ursprung aus Vorlesungen über den Römerbrief immerfort an. Die Dogmatiker unternahmen es nicht, von Grund aus den Bau neu zu construiren; sondern sie reparirten nur und bauten da und dort dazu. Der Kern

und Stern aber des Christenthums, die Lehre vom Mittlerwerk, war von Anfang an einseitig gefaßt worden, und als die eben so einfache wie klare calvinische Schematisirung des opus mediatorium auf die lutherische Dogmatik übertragen wurde, da hätte zuerst eine richtigere Schätzung der einzelnen Theile der mittlerischen Leistung stattfinden sollen, wenn eine sachentsprechende Construction erfolgen wollte. Von der specifisch lutherischen Schätzung der Mittlerthat aus ist die Stellung, welche der Begriff der redemptio bei Hollaz gefunden, unstreitig die richtige. Die Erlösung wird als der allgemeine Begriff von dem Erfolg der priesterlichen Thätigkeit Christi gefaßt und also auch unter dem Titel des finis officii sacerdotalis behandelt. Thatsächlich geben ja König und Quenstedt auch nichts Anderes, wenn sie schon ganz anders und, dem Scheine nach, richtiger construiren. Hollaz systematisirt nicht die biblische Lehre, wohl aber die lutherisch-orthodoxe Auffassung richtig; König und Quenstedt geben eine an sich richtigere, aber zu der von ihnen vertretenen Begriffswelt nicht passende Haupteintheilung und stehen darum in der Ausführung hinter dem aus den vorhandenen Begriffen das System construirenden Hollaz. Allerdings darf nicht unberücksichtigt bleiben, daß auch Hollaz eben diese selbe redemptio, die er als finis des priesterlichen Werkes ausführt, zuvor schon, wie oben bemerkt, als finis proximus der Incarnation überhaupt genannt hatte. Die durch die einseitige Werthschätzung der persönlichen Schuldentlastung hervorbrachte Verwirrung der dogmatischen Begriffe stellt sich darin in der schlagendsten Weise dar.

Betrachten wir aber nicht das ganze System im Vergleich zu der gestellten Aufgabe überhaupt, sondern nur die Ausführung des betreffenden Lehrstückes selbst mit Rücksicht auf die vorhandene confessionelle Eigenthümlichkeit, so repräsentirt Hollaz die abschließende Spitze orthodox-lutherischer Scholastik in würdiger, aner kennenswerther Weise. Christus als Mittler und Priester des neuen Bundes hat durch genaueste Gesetzeserfüllung und Opfer seines Körpers der unfertwegen verletzten göttlichen Gerechtigkeit genuggethan und bringt für unser Heil Gott die wirksamsten Bitten dar. Satisfaktion und Intercession machen daher sein priesterliches Geschäft aus. Erstere besteht in aktivem und passivem Gehorsam, an unsrer Stelle dem Richter Gott dargebracht. Auch hier wird Gott nicht ansehnlich als persönlicher creditor und nicht socinianisch als absolute Willkür betrachtet, sondern, wie es der protestantischen Orthodoxie gemein ist, als vindex

legis. P. 740 der Ausgabe von Teller: Deus in negotio justificationis non agit absolute, sed ut justissimus iudex, qui sibi ipsi lex est et cui iustitia est naturalis. Der Tod Christi ist wahrhaftiges sühnendes Opfer. Christus hat der ganzen Welt Sünde auf sich übertragen und sein kostbares Blut für dieselbe vergossen. Als Mensch verdiente er für sich selber Nichts. Durch die Intercession, die nicht nude interpretativa ist, tritt Christus für alle Menschen, inprimis pro electis et renatis, mit der Kraft seines allgemeinen Verdienstes ein. (Quenstedt pars III. c. III. membr. 2 sect. 1 thes. 51 vermehrt sich dagegen, daß Christus supplex, flexis genibus et manibus expansis atque vocali ejulatu Patrem deprecans gedacht werde; aber die forma bestehe doch in interpellatione vera, reali et propria. Eine ganz crasse Vorstellung jedoch vertritt Calov a. a. O. tom. VII. p. 538: quod appareat [Christus] in proprio sanguinolento corpore, imo, ut probabile est, cruento etiam, quia visus est a. S. Joanne ut agnus occisus: et sistit Patri vulnera sua, quae percussa ipsi sunt in passione salutifera satisfactionis causa, ut Patrem ad commiserationem moveat.) So ist denn der Endzweck des priesterlichen Amtes ex parte Dei demonstratio divinae iustitiae et divinae misericordiae, ex parte nostri redemptio. Bei der redemptio sind zu beachten: 1. redemptio, 2. captivitas, 3. captivi vincula, 4. captivum detinens, 5. redemptor, 6. redemptionis finis et fructus. Der redemptor gibt Anlaß, vom medium redemptionis zu sprechen, das nicht in den durch den Tod bethätigten Gehorsam gesetzt wird, sondern eines theils in die acerbissima Christi passio, sanguinis effusio et mors satisfactoria und anderntheils in die consummatissima legis divinae impletio nostri vice praestita. Nun erst kommt das prophetische Amt. Christus lehrte als Prophet primario das Evangelium, secundario das Gesetz. Mittelbar setzt er diese Thätigkeit durch die Apostel fort. Zum prophetischen Amt gehört demnach (quaest. 101 probat. b): 1. promulgatio consilii divini de redemptione generis humani per doctrinam evangelii facta, 2. ministerii ecclesiastici institutio et conservatio, 3. sacramentorum ordinatio, 4. Spiritus sancti donatio, 5. vocatio ad ecclesiam, 6. illuminatio, conversio, regeneratio, renovatio, fidei confirmatio. Die kirchenbildende und kirchenverwaltende Thätigkeit fällt also unter das prophetische Amt. Officium regium est, quo Christus Θεάνθρωπος cum omnium, quae in coelo et in terra sunt, dominus, tum inprimis

ecclesiae rex et caput constitutus, in regno potentiae, gratiae et gloriae omnia maiestate summa gubernat, ut serviant gloriae Dei et electorum salutis. Auch in statu exinanitionis war Christus wahrer König und übte bisweilen nach Willkür sein Königsrecht aus; aber des vollkommenen und unaufhörlichen Gebrauches dieses Rechtes entäußerte er sich während seiner Erniedrigung. Demnach wäre das officium regium keine zu unsrer Erlösung unerlässliche mittlere Bethätigung des geschichtlichen Jesus. Was unser Mittler als König zu unserm Heile gethan, das hatte Hollarz unter die prophetische Thätigkeit registrirt. Er kennt eigentlich kein munus oder officium regium, sondern nur eine dignitas regia; denn der Glanz eines Königshofes scheint ihm unzertrennlich von königlicher Wirksamkeit. — Die Ständelehre wird als membrum tertium des von der fraterna Christi redemptione handelnden Capitels so äußerlich wie bei Quenstedt an die Officienlehre angereiht.

Schmid Dogmatik der ev. luth. Kirche 5. Auflage S. 285 sagt über die Behandlung des officium triplex bei den lutherischen Orthodoxen: „Man kann nicht verkennen, daß dieser locus lange keine so gründliche Durchbildung erlitten hat als viele andere.“ Eine schwere Anklage gegen die lutherischen Dogmatiker, daß sie gerade das Wichtigste unter den specifisch-christlichen Lehren, die mittlere Thätigkeit Christi „lange nicht so gründlich wie viele andere Lehrstücke“ behandelt haben, und um so schwerer wiegend, als diese Klage aus dem Munde nicht eines Reformirten oder Uniten, sondern eines confessionell lutherischen Theologen selber kommt. Die Voraussetzung der mittlerischen Leistung und die Folgen derselben, die Lehrstücke von der Person Christi und von der Rechtfertigung absorbirten das praktische und das theologische Interesse so sehr, daß die wissenschaftliche Bearbeitung des Erlösungswerkes selber zurückblieb. Es zeigt sich dies sehr augenfällig in der Beziehung, in welcher die Ständelehre bei den Lutheranern auftritt. Die alte lutherische Scholastik hatte die Ständelehre ausgebildet, um sich den Widerspruch zwischen ihren christologischen Ueberzeugungen und der geschichtlichen Erscheinung des sein Werk vollbringenden Mittlers zu erklären und auszugleichen. Es ist nicht der Unterschied zwischen der Betrachtung der Aufgabe und der Betrachtung der Durchführung des Mittlerwerkes, wie bei den Reformirten, was Officien- und Stände-Lehre ausbilden ließ; sondern die Rücksicht auf die Christologie, speciell die communicatio idiomatum, zeichnete der Dogmatik der Lutheraner die Richtung vor, in welcher

die Stelle Phil. II. 5 — 11 wissenschaftlich auszubauen war. Gerhard loc. IV. § 293 sagt gleich im Eingang der Ständelehre: *Diximus superius distinguendum esse inter communicationem et communicatorum usurpationem. Communicatio divinorum idiomatum facta est in primo incarnationis momento; sed plenam eorum usurpationem distulit Christus in suam ad coelos ascensionem et ad dextram Dei collocationem; inde promanat distinctio inter statum exinanitionis et exaltationis.* Wenn nun auch Quenstedt a. a. O. de statibus Christi sect. 1 thes. 7 als finis der exinanitio die Genugthuung für den Deiformitatis raptus in den Protoplasten und die Wiederherstellung des verlorenen Heiles angibt und somit die Ständelehre teleologisch unter den Gesichtspunkt der mittlerischen Leistung stellt, so ist dies doch nur die unerläßliche Beziehung aller Theile des Systems auf den einen, jedes christliche System beherrschenden Grundgedanken; es ist damit aber keineswegs ausgedrückt, daß die Ständelehre in engerer logischer Beziehung zur Officien- als zur Person=Lehre stehe. Auch bei Quenstedt werden die beiden Stände wesentlich nicht unter den Gesichtspunkt der Beziehung des geschichtlichen Christus auf das geschichtliche Erlösungswerk, sondern unter den Gesichtspunkt der Beziehung des theologisch schon construirten Gottmenschen auf den sein Werk ausführenden Christus gestellt. Man vergleiche die beiden Definitionen, die er a. a. O. thes. 9 von der exinanitio gibt. Nicht der status duplex, sondern die exinanitio wird von den Lutheranern auf die Durchführung des Mittlerwerkes bezogen, die exaltatio hingegen nur als Rücktritt in den dem Gottmenschen als solchen, auch abgesehen von der mittlerischen Leistung gebührenden Zustand angesehen. Daher denn auch, wie schon oben bemerkt, bei der exaltatio nicht vom finis, sondern nur von der causa finalis die Rede sein kann, s. Quenstedt a. a. O. thes. 72. Die reformirte Anschauung braucht hier nicht noch einmal auseinandergesetzt zu werden. Amesius mit seiner Bezeichnung der beiden status als partes redemptionis, Wendelin mit der Unterscheidung der Aemter als species von den Ständen als partes officii Christi, und Heidegger mit den einleitenden Worten zum locus de statu und zum locus de officio Jesu Christi müssen nur in Erinnerung gebracht werden, um sofort auf den durchgreifenden Unterschied zwischen den beiden Confessionen aufmerksam zu machen.

Wie nach Heidegger bei den Reformirten, so kommt auch nach Dollaz bei den Lutheranern noch eine Zeit, wo die Orthodoxie er-

lahmt, ehe sie ihre Herrschaft an die rationalistische Richtung abtrifft. Sehr instruktiv ist in dieser Hinsicht Christian Eberhard Weismann *institutiones theologiae dogmaticae* 1739. Er stellt das System in 15 locis dar, dessen neunter de Christo ejusque naturis, officiis et statibus handelt. Zuerst werden aus einer nach bestimmten Classen geordneten Reihenfolge von biblischen Sprüchen die dogmatischen Wahrheiten herausgezogen; dann kommt ein summarium des betreffenden locus, das in gedrängter Zusammenfassung aller Hauptpunkte nach Art der v. Hofmann'schen „Hauptstücke“ in dem Lehrganzen vor dem Schriftbeweis eine Beschreibung eher als eine Definition des besprochenen Lehrstücks gibt, und hieran schließt sich eine dogmenhistorisch-polemische Ausführung der im summarium vorgetragenen einzelnen Behauptungen. Darauf folgen praktische Porismen und schließlich Aphorismen dogmatischen Inhaltes. Die so begründete und dargestellte Dogmatik ist die gemilderte lutherische Lehre, die im Wesentlichen auf dem Standpunkt der Orthodozie steht und mit deren Begriffen operirt, ohne doch die Schneide besonders hervorzutreten. Der Anordnung gemäß kann die Officienlehre nicht die strenge Bedeutung eines Schema's für die Darstellung des Werkes Christi haben. Sie nimmt zwar zwischen der Person- und der Ständelehre den ihr gebührenden Raum ein; aber volle Wirkung kann sie nicht besitzen. Gerade diese exegetischen Dogmatiken verfahren ihrer Natur nach am alleräußerlichsten mit den dogmatischen Begriffen. Sie packen nur Schriftinhalt in diese Begriffe ein, anstatt daß diese Begriffe als die natürliche und nothwendige dogmatische Form für die in ihnen erst sich systematisch vollendenden religiösen Wahrheiten erscheinen. In der Ständelehre macht sich die beginnende Auflösung der lutherischen Orthodozie dadurch fühlbar, daß die lutherische Lehre von der Höllenfahrt für so zweifelhaft erklärt wird wie die reformirte. Aphor. 56: *Tota illa doctrina nondum liquet, maxime in suis circumstantiis. Quare ex literalis sensu nullus confici potest articulus fidei.*

Buddeus *institutiones theologiae dogmaticae* 1741 und Sigm. Jac. Baumgarten *evang. Glaubenslehre* herausgegeben von Semler Bd. II. 1760 schließen sich in der Form ihrer Darstellung enger an die orthodoxe Scholastik an. Der Charakter beider Werke ist allgemein bekannt. In Bezug auf unser Lehrstück bieten sie wenig Eigenthümliches. So sehr sich auch das confessionelle Bewußtsein zu erweichen begann, so unbestritten herrschte in der dogma-

tischen Tradition die Dreiämterlehre als Schema für die Darstellung des Mittlerwerkes.

Da trat Joh. Aug. Ernesti mit einer kleinen Abhandlung *de officio Christi triplici*, abgedruckt in den *opuscula theologica* 1773 p. 411—438 hervor und suchte die ganze Dreiämterlehre als ein für die dogmatische Behandlung des Erlösungswerkes ungeeignetes Schema nachzuweisen. Er stützte sich dabei vornämlich auf folgende Gründe: 1. Die h. Schrift unterscheide deutlich zwei Theile im Werke Christi, erstlich die Begründung des Heiles der Menschen durch Wiederherstellung der göttlichen Ehre, zweitens die Rundmachung desselben und Eröffnung des Weges zu demselben. 2. Die Namen des Propheten, Königs und Priesters seien nur bildliche Bezeichnungen, auf Christum angewandt Höheres aussagend, als sie bei den Juden und im alten Testament bedeuten. 3. Eben so gut wie König könnte Christus auch Hirte genannt werden. Die Auswahl sei willkürlich und bringe durch die Verhandlungen über das *regnum potentiae et gloriae* Ungehöriges in die Darstellung des mittlerischen Werkes. P. 424 s.: *Nam quod in eodem officio regio etiam regnum potentiae et gloriae commemoratur, id profecto alienum est. Etenim illud est prorsus divinum, quod Jesus habet per communionem naturae divinae, in eoque officium cogitare ineptum est. Nec regnum alterum, quod in coelum sublatus capessivit, cujus nos etiam in coelo consortes futuri sumus* 2. Tim. II. 12 etc. *ullam rationem habet officii, pertinetque ad exaltationem Jesu, quae ei propter exantlatum in humilitate opus maximum infinita cum aerumna et molestia contigit.* 4. Die drei Ämter enthalten nicht unterschiedene Thätigkeiten des Mittlers in sich; sondern eben dieselben Geschäfte fallen diesem als Priester wie als König und als König wie als Propheten zu. Also ermangeln sie der für wissenschaftliche Ausdrücke erforderlichen Atribut, außerdem daß sie keinen Nutzen gewähren. Man bleibe deshalb besser bei der Einfachheit des Evangeliums stehen. 5. Denn die Folge dieser Bezeichnungen sei nothwendig, daß sie verwirrend wirken.

An dieser Polemik fällt sofort in die Augen, daß sie nicht den ursprünglichen calvinischen Gedanken und auch nicht dessen ausgebildete Gestalt in der reformirten Scholastik, sondern nur die lutherische Auffassung sich gegenübersteht. Ernesti kennt offenbar die Geschichte der Dreiämterlehre nicht. Auch in ihrer lutherischen Form aber wird sie von seinen Einwendungen nicht in der Wurzel getroffen.

Ihr Fundament ist der Christusname als Uebersetzung des hebräischen Messias selber. Diejenige Bezeichnung, in welcher die ganze prophetische Hoffnung sich zusammenfaßte und in welcher Petrus Mtth. XVI. 16, Johannes im Evangelium XX. 31 und Paulus Ap. Gesch. XVIII. 5 den Hauptinhalt der Verkündigung von Jesus von Nazaret fanden, muß, so argumentirt die Lehre vom munus triplex, auch Dasjenige, weshalb wir Jesum für unsern Heiland halten, vollständiger und klarer aussprechen, als irgend ein anderer Name es thun kann. Die ganze Controverse zwischen den Gläubigen und den Juden dreht sich darum, ob Jesus der Christus sei oder nicht. Im Christusnamen findet sich also die Bezeichnung des Werkes, um dessen willen der Jünger Jesu Jesum für den Mittler hält. Nun deutet dieser Name allerdings zunächst auf königliches Amt hin, und gerade diese Seite ist von der protestantischen Scholastik am wenigsten klar erkannt und dogmatisch richtig ausgebaut worden. Im Eifer, die *indoles spiritalis regni Christi* festzuhalten, wozu besonders der Hinblick auf die Veräußerlichung der Institutionen Christi im Papstthum aufzufordern schien, war man über die gemeinschaftsbildende Thätigkeit Christi hinweggegangen. Die Reformirten hatten ihre Augen für diese wahrhaft königliche Selbsterweisung Christi nicht völlig verschlossen, den Gedanken aber dogmatisch nicht genugsam ausgeführt. Bei den Lutheranern blieb des Hornejus richtige Einsicht gänzlich unberücksichtigt. Die „reine Lehre“ lag so viel näher am Herzen als das Heilmittel für die socialen Schäden und Bedürfnisse, daß sogar in der Theorie die königlichen Geschäfte Christi in prophetische Thätigkeiten aufgelöst wurden, und für das munus regium blieb kein mittlerisches officium, keine geschichtliche Leistung des geschichtlichen Jesus, sondern nur eine verborgne Würde des erniedrigten, eine specifisch schwer zu bestimmende, weil unaufhörlich in die Oekonomie des Vaters und des Geistes überfließende Machtsphäre des erhöhten Gottmenschen übrig. Indem nun Ernesti die Officientlehre angriff, konnte er deren Mängel aufdecken und dadurch zu einer heilsamen Reform den Anstoß geben. Sein Absehen richtete sich aber nicht auf eine Reform, sondern auf die Entfernung des traditionellen Schema's, und zunächst war auch der Erfolg kein anderer als der, daß auch in diesem Lehrstücke sich die Tradition auflöste und eine allgemeine Verwirrung Platz griff.

Es ging nicht ohne Widerspruch gegen Ernesti ab. Die Dogmatiker aus dem Ende des vorigen und Anfang dieses Jahrhunderts heben als besonders geschickte Vertheidigung der Dreiamterlehre das

1778 erschienene Programm von F. W. Dresden *observationes in tripartitam divisionem muneris servatoris nostri* hervor, das mir leider unzugänglich geblieben ist. Semler behandelte zwar das Werk Christi in dem „Versuch einer freieren theologischen Lehrart“ 1777 noch nach dem hergebrachten Schema, sprach sich aber in der Vorrede ungünstig über dasselbe aus und sagte a. a. O. S. 437: „Für alle Lehrer ist es frei, zu ihrer Lehrart und Methode Dies und Jenes zu wählen, wenn sie den Endzweck, christliche Seligkeit und Vollkommenheit bei ihren Zuhörern und Zeitgenossen, leichter, gewisser zu erreichen hoffen; aber es ist ganz unwahr, daß die Lehrart von einem dreifachen Ante Christi die beste und folglich unveränderliche sei.“

Der erste einflußreiche Dogmatiker, der sie aus dem System hinaus in einen bloßen appendix verwies, war Döderlein *institutio theologi christiani* 1. Ausg. 1779. Die *vulgaris muneris Christi divisio* sei *nec antiqua nec popularis, nec subtilis et accurata* (Bd. II. p. 470 der 4. Aufl.). Halten wir aber seine eigne Eintheilung an die in diesen Worten ausgesprochenen vier Forderungen, so steht sie selber in ungünstigstem Lichte da. Die *historia Christi* wird in drei Sektionen als *historia humilis, historia sublimis* und *de persona* behandelt, jeder der beiden Stände also der Personenlehre coordinirt. Alle drei Sektionen zusammen stehen als erstes Capitel unter dem Abschnitt *de restitutione generis humani*, dessen zweites Capitel *de opere et beneficiis Christi* spricht. Dieses gibt zuerst *praecognita* und dann: *sectio I. de redemptione seu liberatione a miseria*; *locus 1. de redemptione a poenis peccati* A. *justificatio in hac vita*, B. *de redemptione a morte seu resurrectione mortuorum*; *locus 2. de redemptione a vi peccati*; *sectio II. de bonis a Christo partis*, A. *bona publica*, B. *bona privata*. Ueber die Künstlichkeit dieser Eintheilung brauchen wir kein Wort zu verlieren. Es ist die Auflösung systematischer Darstellung in Form eines Systems. Daß die Lehre von den Sacramenten und von der Kirche ebenfalls in zwei appendices verwiesen wird, gehört mit zur Charakterisirung dieses Systematikers.

An ihn schloß sich an Zachariä *biblische Theologie* Bd. III. 1780 S. 465, der die Dreiämterlehre als unbiblisch verwarf. Hingegen Morus *epitome theologiae christianae* 1789 und Reinhard *Vorlesungen über die Dogmatik* herausgegeben von Berger 1799, unveränderter 2. Abdruck 1806, finden zwar die Dreiämterlehre

in der Schrift begründet, aber dogmatisch doch nicht so empfehlenswerth, daß sie nicht Ernesti's Einwendungen Recht geben möchten. Sie stellen deshalb das Erlösungswerk unter eignem freiem Schema dar, lassen aber Andern die Freiheit, *res easdem aliis exprimere verbis*. Knapp Vorlesungen über die christl. Glaubenslehre herausgegeben von Thilo 1827 geht polemisirend gegen das orthodoxe Schema vor. Cramer Vorlesungen über die christl. Dogmat. herausgegeben von Näbe 1829 meint, in einem ganz selbständigen Vortrage würde man es nicht billigen können, da es die christliche Offenbarung und deren Deutung vermische, weil er sich aber (aus den in der Einleitung seines Buches entwickelten Gründen) möglichst an die hergebrachten Formen anschließe, so wolle er auch das Mittlerwerk als Vollbringung der drei *munera* darstellen. Die *idea fidei fratrum* von Spangenberg 1778 stellt den Heiland als Propheten und Priester dar, identificirt aber den letzteren schlechthin mit dem Mittler und wirft überhaupt Werk- und Personlehre, geschichtliche und begriffliche Betrachtung durch einander. Storr *doctrinae christianae pars theoretica* 1793, in 2. Aufl. 1807, übergeht die Dreiämterlehre ganz einfach und bespricht das Mittlerwerk zuerst als die vom Heiland auf Erden vollbrachte Leistung, wobei die Versöhnung und die Lehre zur Darstellung kommt, und dann die Thätigkeit des Heilandes als Herrn im Himmel. Auch Menken Versuch einer Anleitung zum eignen Unterricht in den Wahrheiten der h. Schrift 1805, in 3. Ausg. 1833, weiß von der kirchlichen Gliederung der Dogmatik überhaupt und in diesem besonderen Lehrstück Nichts. Cap. IV. ist die Rede von der Anstalt Gottes zur Seligkeit und Herrlichkeit der Menschen durch Jesum Christum. Es kommen Ausdrücke vor, welche ungefähr Das besagen, was sonst durch die Ständelehre ausgedrückt wird, und wenn auch das prophetische Werk nicht namentlich genannt wird, so ist doch S. 286 von der königlichen Würde und S. 288 vom hohenpriesterlichen Amte die Rede. Aber die specifischen Interessen gestatten es dieser Dogmatik nicht, das ganze Mittlerwerk allseitig begrifflich und geschichtlich nach festem Schema abzuhandeln. Der nach Döderlein einflußreichste Dogmatiker der Uebergangsperiode, welcher sich durch Ernesti bestimmen ließ, ist Bretschneider. Die systematische Behandlung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe kann hier nicht in Betracht gezogen werden, da es ein bloß referirendes Buch ist; und speciell in unserm Lehrstück, das nicht auf lutherischem Boden gewachsen ist, gibt es nur schiefe Ansichten, wenn man sich in seinem

Referate lediglich an die lutherische Kirche hält. Seine eigne Ansicht hat Bretschneider in seinem Handbuch der Dogmatik der ev. luth. Kirche entwickelt, das 1814 in erster, 1838 in vierter Auflage erschien. Er setzt Bd. II. S. 215 die Ständelehre in engsten Zusammenhang mit der *communicatio idiomatum*, mit der sie stehe und falle. Wird nur an die lutherische Lehre gedacht, so ist diese Auffassung richtig; die Bedeutung der Lehre vom *status duplex* wird aber damit noch keineswegs erschöpft, und wenn es S. 218 heißt: „Die Schrift erkennt einen doppelten Zustand Christi vor und nach seiner Auferstehung an, aber nicht im Sinn der symbolischen Bücher“, so liegt darin indirekt das Zugeständniß, daß die orthodox lutherische Ausgestaltung der Ständelehre zwar eine bestimmte Form der letzteren, aber keineswegs schlechthin diese selber sei, und daß demnach diese bestimmte Form, aber nicht die Ständelehre selbst und schlechthin mit der *communicatio idiomatum* stehe und falle. In Bezug auf die Amtsnamen Christi nach der Dreiämterlehre anerkennt Bretschneider, daß sie schriftgemäß seien; aber er sagt zugleich S. 241, sie seien nicht bloß tropisch, sondern auch unbestimmt in ihrer Anwendung und würden in der Schrift selbst nicht in einerlei Sinne gebraucht. Die Dreiämterlehre wird deshalb verworfen und das Werk Christi in zwei Theile eingetheilt. S. 242: „Christus mußte die Herrschaft der Sünde in dem Menschen und die Gewalt der Sündenstrafen über ihn brechen.“ Das Erstere sei sein Lehramt, das Letztere die Erlösung oder im engeren Sinne das Mittleramt. „Beides aber wird nur zum Behufe der wissenschaftlichen Darstellung getrennt und ist dem Wesen nach Ein Werk.“ Wenn auch diese Zweitheilung nicht erschöpfend ist, so muß doch anerkannt werden, daß Bretschneider die begriffliche Betrachtungsweise als solche, dadurch daß er Lehramt und Mittleramt dem Wesen nach als Ein Werk und nur für die wissenschaftliche Darstellung als getrennt betrachtet wissen will, in correkter Weise ausgesprochen hat. Hier mag auch noch Rettberg die christlichen Heilslehren 1838 erwähnt werden, der S. 180 ff. gegen das *munus triplex* polemisirt. Dasselbe sei dem strengen Satisfaktionsbegriff incongruent. Das Amt eines Hirten wäre ein passenderer Ausdruck. An sich seien die drei Ämter einander widersprechend, der König erst spätere Institution, der Prophet Gegengewicht gegen religiöse Erschlaffung und Trübung der theokratischen Idee. Mit der endlichen Durchführung der Theokratie falle das Prophetenthum dahin. Aus dem Propheten habe man bei Christo den Lehrer gemacht und dadurch ge-

rade das Wesentlichste abgestumpft. Als der Begriff, der allein geeignet sei, Christum von Seiten der Vollbringung seines Heilswerkes zu bezeichnen, wird „der Mittler“ genannt. Als ob nicht gerade die drei Aemter die verschiedenen Momente wären, die in dem Mittlerbegriff beschlossen liegen.

Diesen von Ernesti beeinflussten Dogmatikern ging eine Reihe Theologen zur Seite, welche das alte Schema beibehielten, nicht sehr zahlreich um die Wende des Jahrhunderts, vom dritten Jahrzehend des unsrigen an aber immer zunehmend an Zahl und Einfluß.

J. D. Michaelis *Dogmatik* 2. Aufl. 1784 S. 447 ff. behält die Classification der drei Aemter bei, weil sie ihm „sehr bequem vorkommt“. Die Behandlung ist aber so willkürlich, hat so gar Nichts von der strengen Zucht der alten Scholastik behalten und wirft die Lehre von den Ständen und den Aemtern so principlos durcheinander, daß ein solcher Vertheidiger Dessen, „was in der Theologie einmal gewöhnlich geworden sei,“ unmöglich zur Empfehlung gereichen konnte.

Viel tiefer und gründlicher hatte Less christliche Religionslehre für's gemeine Leben oder Versuch einer praktischen Dogmatik 1779 die Frage erfaßt. Bei jedem der zwölf Artikel, in die er seinen Vortrag zerlegt, gibt er zuerst einen exegetischen Abschnitt, der die nach Less wichtigsten Bibelstellen erläutert, dann eine Bibeltheorie, die das exegetisch Begründete populär systematisirt, und endlich bei den meisten Artikeln einen praktischen, d. h. mehr erbaulichen Abschnitt. Artikel VIII. S. 385 — 446 handelt von der Erlösung, § 12 und 13 des exegetischen Abschnittes von der Erklärung der Hauptbilder und Metaphern des Hebräerbriefes (Christus ein Hoherpriester, sein Tod ein Opfer u. dergl.) und von den neutestamentlichen Redensarten Reich Gottes und Himmelreich, die nie etwas Anderes im Neuen Test. bedeuteten als die christliche Religion mit ihren Lehren und Wohlthaten. Die Bibeltheorie von der Erlösung beginnt mit der Geschichte der schriftlichen Weissagungen vom Messias, mit der Lehre von den Vorbildern oder Typen und den Kennzeichen des Messias im Alten Testament. Dann folgt S. 427 f.: „Der Entwurf dieses Artikels von Erlösung der Menschen durch den Sohn Gottes“. Nach vorangeschicktem Beweise der Messiaswürde Jesu handelt er 1. von der Natur und Geburt desselben; 2. seiner Lebensgeschichte in zwei Perioden; 3. seinem Geschäfte der Weltbeglückung durch die dreierlei Handlungen: verdienstliche Genugthuung, Lehren, Beherrschung der Menschen, und

4. von der ganz uneingeschränkten Allgemeinheit seiner Erlösung. Die Lebensgeschichte mit ihren zwei Perioden gibt die Lehre vom niedrigen Leben hier auf Erden Hebr. V. 7 Phil. II. 8, und vom erhöhten Leben im Himmel Phil. II. 9. Die Uebersetzung der biblischen Begriffe in die aufgeklärte Sprache der Zeit ist abgeschmackt und alterirt die biblische Wahrheit. Die Systematik aber zeigt den hohen Werth des calvinischen Gedankens nicht bloß für wissenschaftliche, sondern auch für populäre Darstellung. Einen entschiednen Fortschritt bahnt Reß durch seine Auffassung der Ständelehre an.

Von S. 444 an folgt anhangsweise eine Beurtheilung der Lehre vom munus triplex. Die von Reß gegebene Systematik ist eine viel bessere Widerlegung der Ernesti'schen Einwürfe als diese Beantwortung der einzelnen Angriffspunkte. Zur Geschichte der Lehrdarstellung gehört jedoch eine kurze Wiedergabe dieser Argumentation, da hieran die Stellung Derer, welche damals gegen Ernesti an der überlieferten Lehrform festhielten, ersehen werden kann.

Reß hebt fünf gegnerische Argumente hervor. 1. Jesus werde im Neuen Test. nur in dem Sinne *προφήτης* genannt wie Moses nach Deuteron. XVIII. Moses aber war auch Mittler und Regent der Nation. Folglich schließt der Name *προφήτης* in dem Sinne, wie ihn das Neue Test. von Jesus gebraucht, alles Das schon in sich, was man gewöhnlich unter Hoherpriester und König versteht. Dagegen: Es ist unerweislich, daß Deuteron. XVIII. vom Messias handle; wohl aber wird Jesus in eben dem Sinne *προφήτης* genannt wie Jeremias und Jesajas Hebr. I. 1, und *προφητεύειν* wird in der Bibel allemal auf's Lehren eingeschränkt. 2. Der Name *βασιλεύς* schließt schon das Lehren und Vermitteln in sich; denn ein guter König thut Beides. Dagegen: Dies ist es doch nicht, was man unter dem Worte *βασιλεύς* denkt; *βασιλεύειν* wird immer, auch in der Bibel, auf das Herrschen eingeschränkt, wie Joh. XVIII. 37 zeigt. 3. Wenn man Jesum einen Priester nennt, so gibt man dadurch zu niedrigen Begriffen Anlaß, sich nämlich unter ihm einen solchen schlechten Menschen zu denken wie die Pfaffen; der Name König aber kann gar aufrührerische Vorstellungen veranlassen. Dagegen: Dem allem kann, wie man leicht sieht, durch gute Erklärungen vorgebeugt werden. 4. Der Name Hoherpriester drückt nicht den thätigen Gehorsam aus. Dagegen: Metaphern drücken nie eine völlige Gleichheit, sondern nur eine Aehnlichkeit aus. 5. Man müßte auch ein Lamm's-, Thier-, Hirten-Amt u. s. f. bei Jesu annehmen, weil auch

diese Namen ihm im Neuen Test. beigelegt werden. Dagegen: Dieser Einwurf ist mehr wichtig als gründlich: Jeder sieht leicht, daß die Geschäfte, welche diese Namen ausdrücken, von jenen drei Mittlerhandlungen nicht verschieden sind. — Zum Schlusse meint Less, es lasse sich schwer einsehen, was durch diesen Streit und diese Aenderung in der Methode gewonnen werden solle. Jene drei Geschäfte seien erwiesen, wie selbst die Gegner zugäben. Also sei der ganze Streit nichts Anderes als ein Streit um Worte.

Bei solcher capitulirenden Vertheidigung ist es nicht zu verwundern, daß Ernesti so breiten Boden gewann. Unter Denen, welche trotzdem beim alten Schema verblieben, ist zunächst Ammon zu nennen, dessen *summa theologiae christ.* 1802 in erster Auflage erschien. Doch behandelt Ammon die Lehre vom *sacrificium Jesu* nicht § 105 beim hohenpriesterlichen Geschäft, sondern § 121 als Kirchenlehre von der Sündenvergebung beim Abschnitt *de reconciliatione hominum cum Deo et justificatione*. Von größerer Bedeutung war es, daß der gefeierte Dogmatiker des Rationalismus, Wegscheider, in seinen *institutiones theologiae dogmaticae* sich ebenfalls in Bezug auf das Formelle an die orthodoxe lutherische Tradition hielt und seine eigenen Ansichten nach dem alten confessionellen Schema mittheilte sowohl hinsichtlich der Stände- als der Aemterlehre. Den Werth der Ständelehre gibt er § 130 dahin an, daß sie zeige, *Jesum iniqua et immerita sorte in terris perfunctum ob insignia de genere humano merita conditione beatissima post mortem a Deo condecoratum esse, hac sua ipsius sorte universi generis humani non nisi per aspera ad astra evehendi imaginem optime adumbrantem*. Die drei Aemter sind von Christo übernommen, um das Erlösungswerk, die mittlerische Aufgabe zu vollbringen. (Es ist zu beachten, daß Wegscheider von drei munera, nicht officia, und dagegen von dem gesammten opus redemptorium und officium mediatorium spricht. Sein Sprachgebrauch hinsichtlich der gegenseitigen Beziehung von opus, officium, munus geht über die hierin nicht so genauen Orthodoxen mehr auf Calvin zurück.) Um die Jesu aufgetragene Verrichtung vollständig und lichtvoll darzustellen, ist das Schema vom munus triplex sehr geeignet, im Uebrigen aber diese Eintheilung mehr Wort- als Sach-Eintheilung, da alle drei Namen, ihrem wahren schriftgemäßen Inhalt entsprechend, sehr leicht auf einen einzigen Begriff zurückgeführt werden könnten. So ist denn das Schema für Wegscheider nicht das durch die Natur

der Sache selbst an die Hand gegebene, sondern nur ein bequemes. Aber er macht doch insofern Ernst, als er das Darzustellende wirklich in der von ihm hand incommoda erfundenen Form vorbringt.

Auch de Wette Dogmatik der protestantischen Kirche 1816 (3. Aufl. 1840) ging wieder auf die Dreiämterlehre zurück und fand sie § 68 „geschichtlich begründet, da Christus als Vollender der alttestamentlichen Theokratie Alles in sich vereinigt, was Propheten, Priester und Könige in derselben geleistet und vorgebildet haben“. Gemeiniglich aber wird Schleiermacher als derjenige Theologe genannt, welcher Ernesti's Angriffe am Erfolgreichsten widerlegt und das altkirchliche Schema wieder in die Dogmatik eingeführt habe. So urtheilen Nitzsch System der christl. Lehre § 132 Anmerk. 2, J. P. Lange Positive Dogmatik S. 794, Luthardt Compend. der Dogmat. 3. Aufl. S. 168, Rothe Dogmatik herausgeg. von Schenkel Bd. II. Abth. 1 S. 187 Anmerk. 1. Dagegen sagt Ebrard christliche Dogmatik 2. Aufl. Bd. II. S. 157, Schleiermacher und Schweizer hätten in neuerer Zeit die Zweifel an der formellen Wichtigkeit der ganzen Eintheilung erneuert. Wer hat Recht?

Schleiermacher der christliche Glaube Bd. II. § 102, 1 schreibt: „Diese Ausdrücke (die drei Ämter) sind nicht andern bildlichen gleichzustellen, sondern ihre Abzweckung offenbar darin zu suchen, daß die Einrichtungen Christi an dem von ihm begründeten Gesamtleben mit denen verglichen werden sollen, durch welche unter dem jüdischen Volk die Gottesherrschaft dargestellt und zusammengehalten ward, und diese Vergleichung ist auch noch jetzt im Lehrgebäude nicht zu vernachlässigen. Denn wenn es gleich wahr ist, daß diese Darstellung mehr der ursprünglichen Entstehungszeit des Glaubens angehört — wo es allerdings nothwendig war das Antijudaisirende des Christenthums unter der jüdischen Form selbst zur Anschauung zu bringen — als daß sie sich dazu eignete, ein beständiger Typus der Lehre zu sein, so folgt doch daraus nur, daß diese Formen allein uns nicht genügen können.“ Dies ist die Widerlegung von Ernesti's Einwendungen. Dem Schema des *Immunus triplex* wird lediglich der Werth beigelegt, daß vermittelt desselben am Besten die Uebereinstimmung des modernen Dogmatikers mit der ersten Begriffsbildung des Christenthums nachgewiesen werden könne. Die eigene Ansicht vom mittlerischen Werk oder Geschäft hat ihre systematische Darstellung schon § 100 und 101 gefunden; was weiter folgt, ist Nichts als der ausführliche Versuch einer biblisch-kirchlichen Rechtfertigung der speci-

fisch Schleiermacher'schen Lehre. Mit dürrén Worten heißt es ja in der oben angeführten Stelle, das Schema eigne sich nicht dazu, ein beständiger Typus der Lehre zu sein, und dem entsprechend wird fortgefahren: „Haben wir aber aus unserm eignen christlichen Bewußtsein uns die Sache, wie oben geschehen, auf unsere Weise entwickelt, so gebührt uns doch, uns eine Continuität mit jenen ursprünglichen Darstellungen zu bewahren, da die erste Begriffsbildung des Christenthums auf die Zusammenstellung des neuen Gottesreiches mit dem alten basirt war.“ Also die Entwicklung, welche oben, d. h. in den beiden vorangehenden Paragraphen gegeben worden, diese und nur diese ist die dogmatische Auffassung nach Schleiermacher's Weise. Das munus triplex wird nur herbeigezogen um zu zeigen, daß des Dogmatikers eigene Begriffsbildung mit der biblisch-kirchlichen, welche letztere sich im Unterschiede von der Schleiermacher'schen des Schema's vom munus triplex bedient, übereinstimme. Schleiermacher sagt dann freilich, wir hätten es mehr mit der Idee der (königlichen, priesterlichen, prophetischen) Gewalten im Judenthum als mit ihrer geschichtlichen Entwicklung zu thun. Aber schon dieses „mehr — als“ weist darauf hin, daß wir bei ihm keine rein begriffliche Erörterung zu suchen haben. Diese ist ja schon gegeben worden. Die Aufnahme in die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins als erlösende, in die Gemeinschaft der ungetrübten Seligkeit als versöhnende Thätigkeit sind klare, feste, in sich selbst deutliche und nach außen bestimmt abgegränzte Begriffe, deren Erläuterung dem Dogmatiker auch hinreichend Gelegenheit gibt, Das zu besprechen, was er als die Leistung Christi für die Menschheit ansieht. Die gewundenen Erklärungen über die drei Aemter beweisen, daß die Darstellung nach dem Schema des munus triplex ein opus supererogativum war, das nicht recht mit dem eigentlichen System zusammengeht. An geistvollen Bemerkungen fehlt es freilich nicht, und sehr anerkennenswerth ist der Nachweis § 105, 1, daß Christus schon während seines Lebens auf Erden als König durch seine gesetzgebende Thätigkeit und durch die Aussendung seiner Diener sich erwiesen habe, und daß seine königliche Macht überall und zu allen Zeiten dieselbe sei und bleibe. Aber zu viele und zu wichtige von den bei der Officienlehre zu besprechenden Begriffen sind mit der ganzen Weltanschauung Schleiermacher's nur künstlich zu vermitteln. Ihn leitete das richtige Gefühl, daß das munus triplex das sachgemäße Schema für die biblisch-kirchliche Lehre vom Werke Christi sei; aber wie er sich überhaupt über das Verhältniß seiner Weltansicht zur

alten Lehre täuschte und eine größere Uebereinstimmung zwischen beiden voraussetzte, als in Wirklichkeit vorhanden war, so führte ihn diese falsche Voraussetzung auch in diesem einzelnen Punkte in die Irre und ließ ihn glauben, nach der selbständigen Darstellung denselben Inhalt auch noch in einem Schema geben zu können, welches einem ganz andern Boden entsprungen ist. Will man aber sagen, Schleiermacher habe dieses Schema wenigstens für die Darstellung der Kirchenlehre restituirt, so wird ihm auch so noch ein Verdienst zugeschrieben, welches er gar nicht besitzt. Die Dreiämterlehre war zwar zu Schleiermacher's Zeiten von der Mehrheit der Dogmatiker, aber keineswegs von allen und namentlich nicht von den angesehensten aufgegeben, und wenn man sich ganz genau ausdrücken will, so kann man nur sagen: trotzdem mehr als eine viel stärker gelesene Dogmatik dieses Schema's sich bediente, gereichte demselben doch in neuerer Zeit Nichts so sehr zur Empfehlung, als die hierin freilich in Wahrheit nicht vorhandene Autorität Schleiermacher's.

Gleichzeitig mit Schleiermacher wirkte Marheineke, dessen 1827 in zweiter völlig neu umgearbeiteter Auflage herausgekommene Grundlehren der christlichen Dogmatik hier in Betracht zu ziehen sind. Sie führen die Systematik unseres Lehrstückes auch nicht um einen Schritt weiter, als sie in der traditionellen lutherischen Orthodoxie gebiehn war. Neu ist nur der Hegel'sche Formalismus und die Rücksichtslosigkeit, mit der die letzte Consequenz aus der Auflösung des *munus regium* in den Stand der Erhöhung gezogen wird. § 410: In der Lehre vom Geist also ist die Lehre von seinem königlichen Amt enthalten und in dieser Lehre vom Geist sein Propheten- und Priester-Amt eins und aufgehoben." § 411: „Zeitlich nun oder geschichtlich fällt diese Einheit aus einander und stellt sich so dar, daß er sein Propheten- und Priester-Amt während seines individuellen Lebens und im Stande seiner Erniedrigung geführt und ausgeübt, sein königliches Amt aber erst nach seiner Auferstehung und Himmelfahrt angetreten. In Wahrheit aber ist in seinem königlichen Amt sein Propheten- und Priester-Amt enthalten, nur jenes in diesen Aemtern während seiner Knechtsgestalt noch ein verborgenes, aber je näher zu seinem Tode, um so mehr hervorbrechend Wtth. XXVII. 11 Ec. XXIII. 2 und endlich nach seinem Tode vollkommen offenbar werdend 1. Tim. VI. 15 Ap. Gesch. XVII. 14 XIX. 16." Klar und bestimmt spricht es Marheineke am Schluß des § 412 aus, daß

Jesus Christus in seinem königlichen Amte auf ewige Weise als Geist in der Gemeinde ist und sie regiert.

Der Zeitfolge nach müßten hier einige Dogmatiker genannt und besprochen werden, welche sich näher oder entfernter an Schleiermacher und die reformirte Idee anschließen; sachlich reihen sich hier die neu-lutherischen Theologen zunächst an. Eine strenge Sonderung nach den Confessionen ist aber nicht mehr möglich. Ungeachtet persönlicher Schärfung des confessionellen Gegensatzes hat doch nur ein oder der andere Dogmatiker seinen Bekenntnißstandpunkt auch in den systematischen Ausführungen rein innezuhalten vermocht. Fortbildungen, Entwicklungen, Verbesserungen oder wie man es nennen mag, werden von den Meisten für nöthig erachtet, in dem gleichen Maße aber auch die reine confessionelle Orthodorie alterirt. Am Wenigsten ist Dies der Fall bei Philippi kirchliche Glaubenslehre. Weil das *munus sacerdotale*, die *acquisitio salutis* (Vd. IV. Abth. 2. S. 6), den Kern und Mittelpunkt des Werkes Christi bilde, identificirt er dieses *munus* kurzweg mit dem Werk der Versöhnung. Von den 351 Seiten der das Mittlerwerk behandelnden Abtheilung fallen 315 auf das hohepriesterliche Amt. Ziemlich ausführlich und lehrreich wird im Eingange die Geschichte der Dreiamterlehre mitgetheilt.

J. Chr. K. v. Hofmann wollte in seinem Schriftbeweis, wie er in seinen Schutzschriften es erläutert, eine neue Weise zeigen, alte Wahrheit zu lehren. Den Hauptinhalt, die Substanz des Dogma's, um diesen Ausdruck zu gebrauchen, kann man allerdings auch in neuer Weise und in verschiednen Zungen vortragen; ohne Abweichungen auch materieller Art geht es aber doch bei keiner Formveränderung ab. So bestreitet Hofmann Schriftbeweis 2. Aufl. Bd. II. Abth. 1 S. 173 f. diejenigen Theologen, welche Jesu auch jetzt noch prophetische Thätigkeit beilegen, sein priesterliches Thun über sein ganzes Leben sich erstrecken lassen und schon in seinen Fleishestagen Erzeugungen der königlichen Macht erkennen. Denn er meint, auch alttestamentliche Propheten hätten Das gethan, was bei Jesus als Uebung königlicher Machtsfülle ausgelegt werde. Ohne Vorgänger ist er hierin insofern nicht, als, wie schon mehrfach gezeigt worden, die Vermischung des *munus regium* mit dem *status exaltationis* der Orthodorie sehr nahe lag, und als auch Calov a. a. O. tom. VII. p. 482 das prophetische Amt auf die Tage des Fleisches beschränkt, und Baier a. a. O. de officio Christi § 5 wenigstens meint, des erhöhten Christus *officium propheticum cum regno gratiae coincidere videtur*.

Doch fügt Baier in der Anmerkung hinzu: *Commodior sane haec sententia videtur, quam si plane neges, Christum in statu exaltationis esse prophetam.* Diese Anmerkung scheinen Thomasius Christi Person und Werk Bd. III. Abth. 1 S. 5 und Luthardt Comp. der Dogmatik S. 169 übersehen zu haben, da sie Baier einfach als Zeugen für die auch von ihnen selbst gebilligte Ansicht Calov's anführen. In der lutherischen Orthodoxie rangen immerfort zwei Richtungen mit einander, deren eine auf consequente Ausgestaltung des ursprünglichen calvinischen Gedankens und deren andere auf Auflösung der begrifflichen Betrachtungsweise des *munus triplex* in eine der Ständelehre entsprechende geschichtliche Verwendung der drei Ämter gieng. Die letztere Richtung entstand daher, daß die Ständelehre von Anfang an zu sehr nur mit Rücksicht auf die dogmatischen Bedürfnisse der christologischen Konstruktion und zu wenig mit Rücksicht auf das *opus mediatorium* angelegt war. Diesem Mangel suchte man durch das Hinüberleiten der im *munus triplex* gegebenen begrifflichen Betrachtung in eine mehr geschichtliche abzuhelpen. Einem in den Principien liegenden Fehler pflegt die Nöthigung zu fehlerhafter Ausbildung auch der andern Theile des Systems inzuwohnen. Aber die Dreiämterlehre ist ein in sich selbst so fester und klarer Gedanke, daß sie, so lange das im guten Sinne scholastische, d. h. logisch geschulte Bewußtsein in der lutherischen Theologie lebendig war, der auflösenden Richtung Widerstand zu leisten und deren völlige Herrschaft zu verhindern vermochte. In der Hofmann'schen Sonderung nun der drei Ämter in zeitlich getrennte Verrichtungen hat sich die Scheidung dieser beiden Richtungen vollzogen, eben damit aber auch der eigentliche Sinn der Dreiämterlehre aufgelöst und verloren. Das gute Recht der letzteren jedoch ergibt sich schon daraus, daß auch bei den alttestamentlichen Typen Christi die schlechthinige Scheidung der drei Ämter nicht durchführbar ist. Gerade um wahrer Prophet des wahren Gottes zu sein, mußte der alttestamentliche Prophet auch Etwas vom Könige und Priester an sich haben. Deshalb, weil es ein Prophet ist, der priesterliche Thätigkeit übt, hört die priesterliche Thätigkeit nicht auf, priesterliche zu sein. Der Hausvater, der Hausgottesdienst übt, ist, sofern er Dies thut, Priester; der Gottesdienst aber wird dadurch nicht zu einem Merkmal des Begriffes Hausvater. Das hieße alle Logik verkehren. Und selbst Hausgottesdienst üben, die cultische Thätigkeit also in dieser bestimmten Begrenzung, dürfen wir nicht unter den Begriff Hausvater bringen; der christliche Haus-

vater verrichtet diesen Gottesdienst, weil er als Christ alle Aemter Jesu Christi in sich auch vereiniget. (Hieher gehört Gregor von Nyssa de perfectione und der Heidelberger Katechismus quaest. 23 unctionis ipsius particeps.) Aber wenn er diesen Erweis seiner Priesterlichkeit nicht leistet, so hört er darum nicht auf, ein Hausvater zu sein, und kann alle Momente, welche im Begriffe eines Hausvaters liegen, in vorzüglicher Weise in sich vereinigen. Von christlichem Standpunkt aus wird vielleicht eingewendet werden, Hausgottesdienst in irgend welcher Form, wäre es auch nur stummes Tischgebet, gehöre zum christlichen Hause, also auch zu dessen Begriffe. Allein als Christen identificiren wir immer, bewußt oder unbewußt, die sittlich-religiöse Vollendung mit dem Christenthum selbst, und gehen dabei zugleich als evangelische Christen von der Voraussetzung aus, daß keine einzelne Thätigkeit, welche bestimmte Pflichten in sich schließt, ohne Mithülfe des übrigen sittlichen Lebens wahrhaft gedeihen könne. So verbinden wir in unserer praktischen Anschauung mit dem Begriff eines guten Hausvaters sofort sittliche Tüchtigkeit überhaupt und demzufolge auch die religiösen Erzeugnisse der christlichen Gesinnung. So berechtigt diese praktische synthetische Beurtheilung ist, so nothwendig ist für die wissenschaftliche Erkenntniß die reinliche Sonderung der Begriffe, um nicht statt Erkenntniß, die immer Unterscheidung und Zusammenfassung zugleich ist, Verwirrung zu haben. Cultische Handlung bleibt priesterliches Geschäft, ob sie von einem Pfarrer, einem Hausvater, einem Weib oder einem Kinde verrichtet werde. Der betende Prophet ist als Vater zugleich Priester; denn jeder Vater als solcher ist Priester. Im vollkommenen Propheten haben wir, weil es nur der vollkommene Mensch sein kann, auch Den, der eben so vollkommen die übrigen zum vollen Begriff gottgewollter Menschheit gehörenden Seiten darstellt. Also ist der vollkommene Mensch auch der vollkommene Priester und als derselbige auch der vollkommene König. Nur deßhalb frappirt uns diese letztere Consequenz, weil zum Begriffe König der Correlatbegriff Unterthan gehört, wo aber Alle Könige sind, dieser Correlatbegriff nicht mehr vorhanden ist. Der vollkommene Mensch ist aber in concreto ein individueller Begriff. Darum nimmt er in dem Geschlecht, dem er angehört, die Centralstellung ein, und für alle in sittliche Beziehung zu ihm gesetzten Menschen wird er zum Mittler, welchem gegenüber alle Menschen die erst noch zum Heile zu Führenden sind. Für den wirklichen vollkommenen Menschen fehlt es also nicht an gewordenen und werdenden Unterthanen. Je mehr sich

ein Christ durch seine Christlichkeit dem vollkommenen Menschen nähert, um so mehr erweist er sich andern Menschen gegenüber als Mittler Mtth. XVIII. 15—18, 1. Tim. IV. 16, Jac. V. 20, 1. Petr. II. 9. Die königliche Art fehlt also auch dem Christen nicht, der noch unvollkommen ist. Alle Christen aber, als vollkommene gedacht, würden eine Gemeinschaft darstellen, der vermöge ihrer durch ihr Haupt ihr erworbenen und mitgetheilten Vollkommenheit dieselben Eigenschaften zukommen, für welche der Anfänger und Vollender des Glaubens Prophet, Priester und König genannt wird. Der einzelne vollendete Christ nimmt durch seinen Antheil an der Gemeinde der Vollendeten auch an den Vollkommenheiten derselben theil, so wie er selbst zu denselben beiträgt. Specieell das Königliche anlangend, wurde dem eben geschaffnen Menschen die Herrschaft über die Erde von Gott übergeben. Der hierin liegende Anspruch ist erfüllt, wenn alles Natürliche, soweit der menschliche Geist damit in Berührung kommt, Organ und Symbol unsres Geistes geworden ist, und Dies wird der Fall sein, sobald wir selber durch den Mittler vollständig zum Organ und Symbol des göttlichen Geistes geworden sind.

Die Fäden, aus welchen die Dreiamterlehre gesponnen ist, laufen also durch das ganze System der christlichen Lehre hindurch und bieten überall Anknüpfungspunkte dar. Sie ist deßhalb keine bloße Zuthat, die man dem System geben oder nehmen kann, ohne dasselbe wesentlich zu verändern. Die reformatorische Auffassung des Christenthums war so beschaffen, daß das munus triplex als der geniale Griff des großen reformatorischen Systematikers erscheint, um ihr zur entsprechenden dogmatischen Gestaltung des Mittlerwerkes zu verhelfen, und mit welchen Schwierigkeiten auch die lutherische Besonderheit zu kämpfen hatte, um das Schema bei sich einzuführen, sie fand doch auch in demselben den geeignetsten Ausdruck für die systematische Betrachtung Dessen, was Christus für uns gethan. Thomasius nun Christi Person und Werk 2. Aufl. Thl. III. Abth. 1 S. 4 ff. will zwar der in der Dogmatik herkömmlichen Eintheilung die Berechtigung nicht absprechen, obwohl ihre consequente Durchführung durch die beiden Stände hindurch große Schwierigkeiten habe; aber er gibt ein anderes Schema, das er mit der Ständelehre parallelisirt: die einmalige Wiederherstellung der Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen oder die Versöhnung, die währende Vermittlung dieser Gemeinschaft oder die Heilzueignung, die schließliche Vollendung derselben oder die Verklärung der Gemeinde. Was bei den Alten das

opus mediatorium hieß, Das bezeichnet also Thomasius als die Versöhnung schlechthin. Wir werden unwillkürlich hierdurch daran erinnert, daß wir auch bei den alten lutherischen Orthodoxen die redemptio bald als Gesamtwerk und bald als Theil des officium sacerdotale antrafen. Auf der andern Seite soll die Versöhnung doch wieder nur ein Theil des auch die Heilszueignung und Verklärung der Gemeinde umfassenden Werkes Christi, also des opus mediatorium sein. Die Mittlerthätigkeit Christi wird ausdrücklich auch über die Heilszueignung und Gemeindeverklärung erstreckt, da der exaltirte Christus die Versöhnung, der exaltirte die Heilszueignung und der in höherer und exaltirter Weise wieder innerweltlich gewordene die Verklärung wirke. Eine transcendente Lehre vom h. Geiste kann bei solcher Auffassung vorhanden sein; thatsächlich wird der h. Geist auf die Stufe eines bloßen Organs Christi gesetzt. Das Mittlerwerk selber aber löst sich als bestimmter Begriff dadurch auf, daß es eines theils die Versöhnung, andertheils zugleich auch noch die Heilszueignung und Verklärung bedeutet. Die alten lutherischen Dogmatiker, wie Quenstedt, König, Hollaz, ziehen die der Oekonomie des h. Geistes angehörenden loci de vocatione, regeneratione, justificatione, conversione etc. noch mit zu den principia salutis, indem sie diese in des Vaters Heilsrathschluß, Christi Heilswerk und des h. Geistes Gnade erblicken. Am Klarsten disponirt diese Anschauung König; doch liegt sie auch bei den beiden andern Genannten zu Grunde. Die Oekonomie des h. Geistes wird hierdurch freilich zerrissen, da ein Theil derselben als principium salutis der Christologie und dem Heilsrathschluß coordinirt und diesen drei Stücken zusammen dann der andere Theil als media salutis zur Seite gestellt wird. Aber die geschichtliche Leistung des Mittlers steht doch am richtigen Ort im System und hat ihre richtige Bezeichnung als opus mediatorium. Nur daß auch bei diesen Alten die grundlegende Bedeutung des Mittlerwerkes noch nicht scharf genug hervortritt. Denn das geschichtliche Werk Jesu Christi ist der Grund, auf welchem sowohl das Heilsbewußtsein des Einzelnen, als der Bestand der christlichen Kirche ruht. Unser Christwerden ist Folge, nicht Theil dieses opus, und richtiger Weise muß deshalb Alles, was die Christianisirung der Einzelnen und der ganzen Menschheit oder die Erhaltung und Bethätigung der vorhandenen Christlichkeit dogmatisch ausspricht, unter Einen Oberbegriff zusammengefaßt dem Werke und der Person des Mittlers gegenübergestellt werden. In der reformirten Theologie ist dieser For-

derung längst Genüge gethan durch die Schematisirung nach den dreitrinitarischen Oekonomen, die keineswegs bloß bei Beudeker vorkommt, sondern überhaupt reformirt ist. Amesius a. a. O. c. XXIV. § 2: applicatio haec per singularem appropriationem tribuitur Spiritui Sancto. Die hierauf folgenden Nachweisungen der Abhängigkeit vom Decret des Vaters und Verdienst Christi heben den Satz nicht auf, sondern stellen nur den Zusammenhang des Systems her. Unter der applicatio wird aber alles Folgende im System befaßt und abgehandelt, und wenn auch nicht so klar es aussprechend, disponiren die reformirten Scholastiker doch im Wesentlichen in Uebereinstimmung mit Amesius. Die beiden neuesten specifisch reformirten Dogmatiker aber, Alex. Schweizer und Ehrard, construiren, der letztere die ganze Dogmatik, der erstere, der die eben so orthodox reformirte Unterscheidung von natürlicher und geoffenbarter Religion mit in's System aufnimmt, wenigstens den specifisch christlichen Glauben trinitarisch. Die lutherische Kirche hat durch den Hegelianismus in Marheineke und später in Martensen die Berechtigung der Forderung anerkannt. Auch Rahnis ist darauf eingegangen, und Luthardt steht ihr wenigstens nahe. Die Systematisirung von Thomasius aber hilft den Mängeln der altlutherischen Eintheilung nicht ab, sondern erweitert sie vielmehr, indem sie Personlehre und Werklehre so trennt, daß sie letztere mit der applicatio salutis in Eins verschmilzt. Thatächlich gestaltet sich ihm hiedurch das Christenthum zu nichts Anderem als zu einer Rechtfertigung seiner Christologie.

Rahnis lutherische Dogmatik Bd. III. tritt, wie wir zu Anfang dieser Abhandlung gesehen, energisch für das kirchliche Recht der Dreiamterlehre ein und unterscheidet sich hierin sehr bestimmt von Thomasius. Aber auch bei ihm wird die ursprüngliche Conception von der einseitigen Werthschätzung des hohenpriesterlichen Geschäftes überwuchert. Er nennt die drei Aemter Mittlerämter; das hohepriesterliche jedoch wird S. 347 dahin definirt, daß Christus nach demselben „das Heil vermittele“, während Christus als Prophet das Heil offenbare, als König das Reich des Heiles leite. Immer und immer wieder definirt oder erläutert das Lutherthum das Specifische des sacerdotium nur durch das Generelle des ganzen munus triplex. Aber die Offenbarung ist auch eine Heilsvermittlung, und wenn das Haupt der Menschheit die Getrennten einigt und die Ordnungen verwirklicht, in welchen der Menschheit der Besitz des Heiles bewahrt wird, ist die reichstif-

tende und reichserhaltende Thätigkeit nicht wiederum eine Heilsvermittlung? Das Prophetenthum ist das Nahen Gottes zu den Menschen als menschliche Geschichte. Ich verweise hiefür auf meine Lehre von der Offenbarung S. 317 ff. u. 326 ff. Hier berührt uns nur die Beziehung zwischen dem Propheten, dem Priester und dem König. Ohne Prophetenthum ist eine vollgültige priesterliche Thätigkeit nicht denkbar, und nur dadurch, daß der Priester, der in der Mittlerthätigkeit die menschliche Seite repräsentirt, der vollkommene Prophet, d. h. die Offenbarung Gottes im Fleische ist, gelangt in der priesterlichen Verrichtung die Menschheit zu Gott. Die alte Orthodoxie legte so großen Werth darauf, daß Christus sein Werk secundum utramque naturam verrichtet habe. Das wohlberechtigte Interesse an dieser Lehrbestimmung würde begrifflich schärfer ausgedrückt, wenn man sagte, daß die Vollkommenheit eines jeden Mittleramtes darin begründet liegt, daß Derjenige, welcher es ausübte, zugleich mit den beiden andern munera betraut war und sich nach allen drei Richtungen hin vollkommen erwies. Denn auch das munus regium ist die schlechthin unerläßliche Voraussetzung für die mittlerische Wirksamkeit des Priesterthums Christi. Mittlerischen Werth kann nur eines solchen Menschen Leistung besitzen, welcher nicht eine vereinzelte Stellung einnimmt, sondern sich als Mittelpunkt einer Gemeinschaft von Menschen vor Gott hinstellen und somit wahrhaft als deren Vertreter gelten kann. Diese königliche Stellung Christi kann aber, um Wirkung zu thun, nicht bloß auf Anlage resp. innere Würde, göttliche Natur, gegründet sein. Alle in menschlichem Leben gültige Würde muß eine sittliche, d. h. durch Thun, Wirken, Handeln bewährte sein. Also konnte auch Christus seine Centralstellung in der Menschheit nicht als eine fertige mit auf die Welt bringen. Sie war von ihm zu erringen. Deßhalb hat alles Wirken Christi auf Erden, sofern er sich dadurch zum Mittelpunkte einer sittlich-religiösen Gemeinschaft machte, die in eben dem Maße, wie er ihr Mittelpunkt wurde, auch erst in's Leben trat, eine Seite an sich, nach welcher er das munus regium ausübte, und auf dieser Pflichtleistung beruht mit die Wirksamkeit seines priesterlichen Geschäftes. Mittlerisch konnte er als Priester nicht thätig sein, wenn er nicht zugleich als König sein Amt verrichtete. Die Definition der drei Aemter durch die drei Thätigkeiten offerre salutem als Prophet, acquirere als Priester und conferre als König beruht auf einer durchaus äußerlichen Betrachtung; denn sie zeigt nur den Erfolg, nicht das Wesen selber dieser Thätigkeiten.

Durch den König Christus wird die Menschheit, die physisch eine Gattung ist, sittlich eine Gemeinschaft. Ihre gemeinsamen Interessen können gemeinsam besorgt werden; jeder Mensch, weil er zur Gattung gehört, kann in sittlich vermittelte Gemeinschaft mit dem Haupte treten; dessen Wirksamkeit kann auf ihn sich erstrecken, in sein Eigenthum übergehen. Der Prophet Christus ist das Göttliche, das sonst nur als abstraktes Gesetz uns gegenüberstand, als Mensch selber, und weil dieser Prophet zugleich unser König ist, so vermittelt sich sein Wesen allen Denen, welche mit ihm in der von ihm gestifteten Gemeinschaft sich befinden. Im Hohenpriester Christus aber entlastet sich die Menschheit von der auf ihr liegenden Schuld. Der Priester tritt zu Gott hin, bringt die Menschheit vor Gott und zu Gott und leistet das Gott Schuldige. Indem er sein priesterliches Werk verrichtet, macht er die Gemeinde wirklich, und indem er es als König und Prophet vollbringt, wird es zu einem für die Menschheit verfühnenden und erlösenden. Es sind immer nicht einzelne Thaten, welche diesem oder jenem Amte allein angehören; sondern die drei Aemter sind die verschiedenen Beziehungen sämmtlicher mittlerischer Leistungen auf die Erfordernisse und Bedingungen mittlerischer Wirksamkeit.

Selbstverständlich können wir demnach in den Correkturen, welche Routhardt, Compendium der Dogmatik, am *munus triplex* anbringt, keine Förderungen erblicken. Die Vermischung von Begrifflichem und Geschichtlichem ist vorherrschend. Schon Schleiermacher der christl. Glaube § 104, 5 hatte erkannt, daß die *intercessio* sowohl eine mit dem Königthum als auch eine mit dem Priesterthum Christi zusammenhangende Seite besitze, aber diesen Gedanken nicht klar genug entwickelt. Es wäre zu sagen gewesen, daß es mit der *intercessio* nicht anders bestellt sei als mit allen übrigen Handlungen Christi. Sie bietet der Betrachtung zunächst eine Seite dar, welche ganz bestimmt auf ein einzelnes der drei Aemter hinweist, und während bei andern Handlungen andre Aemter, z. B. bei der Predigt das prophetische, bei der Berufung der Apostel das königliche Amt sofort hervortreten, weist uns die *intercessio* in erster Linie auf den Priester hin. Aber uns zu Gute kommt sie durch Vermittlung des Königthums Christi. Dies wird nun aber von Routhardt S. 190 f. so gewendet, daß die *intercessio* „als das hohepriesterliche Thun des königlichen erhöhten Christus, von den alten Dogmatikern zum *munus sacerdotale* gerechnet, nach geschichtlicher Methode aber besser dem *munus regium* ein-

zuordnen sei, da es durch die Erhöhung bedingt werde“. Demgemäß beschränkt sich das priesterliche Werk auf die Versöhnung; das königliche dagegen findet seine Darstellung in folgenden sechs Punkten: descensus ad inferos, Auferstehung, Himmelfahrt, sessio ad dextram, intercessio, regnum Christi. Weil die intercessio ein heilsmäßiges Thun des Erlösers sei, so hätten die altkirchlichen Dogmatiker Unrecht, sie schon vor Grundlegung der Welt beginnen und über alle Ewigkeit sich erstrecken zu lassen. Die biblische Begründung berücksichtigt die von uns oben bei der Darstellung von Heidegger's Lehre besprochenen dogmatischen Schwierigkeiten nicht, sondern umgeht dieselben. Ueberhaupt ist zwar die lutherische Schematisirung aufgegeben und die reformirte Systematik ignorirt, ein neues und consequent durchgeführtes Princip jedoch nicht zu entdecken. Die Entäußerung steht mit der Angabe der kirchlichen Lehre vom status duplex unter dem Abschnitt von der Person Christi; doch nur über die Exinanition stellt Rutherford dort seine eigene Ansicht dar; seine Auffassung der Exaltation folgt erst unter dem Abschnitt vom mittlerischen Werk im letzten Paragraph als Ausführung des munus regium.

Die christliche Dogmatik von Aloys Biedermann steht zwar principiell auf einem ganz andern Standpunkte, als die zuletzt genannten Werke. Sie reducirt § 803 ff. die Aemterlehre auf folgende allgemeine Wahrheiten: 1. im religiösen Denken Aufhebung des fleischlichen Selbst- und Gottesbewußtseins in die wahre geistige Selbst- und Gotteserkenntniß, 2. im religiösen Gefühl Versöhnung als Macht des Geistes über das Fleisch in der Liebe oder Selbstausschließung Gottes, 3. im religiösen Willen Freiheit als subjektive in der Erlösung, als objektive in der Gestaltung der Welt zum Ausdruck unsrer gott-ebenbildlichen Bestimmung und als absolute in der Selbstbefreiung zum ewigen Leben in Gott. Trotzdem gehört Biedermann hier in die Reihe der lutherischen Dogmatiker; denn er bewegt sich, was zwar bei seiner Nationalität, aber nicht bei seinem Hegelianismus verwunderlich ist, durchaus innerhalb der specifisch lutherischen Anschauungen, mit denen er auch offenbar viel vertrauter ist als mit der dogmatischen Tradition seiner eignen Kirche. Es ist Dies sowohl bei der Ständelehre (§ 368 ff. 585 ff.), die er nicht mit der Aemter-, sondern mit der Person-Lehre zusammenordnet, als auch (§ 378 ff.) bei der Darstellung der kirchlichen Lehre vom Werke Christi ersichtlich. Das munus regium zerfällt in die drei Momente potentiae, gratiae, gloriae und ist die Herrschaft des Gottmenschen über die Welt; die

intercessio ist dem Wesen nach, als fortgehende Geltendmachung des stellvertretenden Verdienstes (was bei Heidegger so ganz anders bezogen wird), ein *Moment des munus regium*; die Personlehre prävalirt endlich in entschiedenster Weise über die Lehre vom Werke Christi.

So lehnt sich auch derjenige Theologe, welcher, wie Ritschl Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung Bd. I. S. 590 sehr richtig sagt, die reformirte Dogmatik 1844 erst wieder entdeckt hat, Alexander Schweizer christliche Glaubenslehre Bd. II. Abth. 1 in der Konstruktion dieses Lehrstückes mehr an die lutherische als an die reformirte Tradition an. Hinsichtlich Dessen, wofür wir Jesum unsern Hohenpriester nennen, entwickelt Schweizer allerdings eine direkt gegen die altlutherische Vorstellung sich richtende und, wenn auch eben so wenig orthodox reformirte, so doch eher an reformirte als an lutherische Gedanken anzuschließende Ansicht. Dagegen daß „wir vollkommen berechtigt seien, die Königsherrschaft Christi wesentlich seinem Stand der Erhöhung gleichzustellen und demgemäß die einzelnen Stufen der Exaltation als Züge der Königswürde Christi zu betrachten“, ist doch viel eher durch die lutherische als durch die reformirte Entwicklung indicirt. Das vereinzelte Citat aus Scharpius, das Schweizer S. 203 mittheilt, sagt nur, das prophetische und priesterliche Amt gehöre praecipue dem status humiliationis an, und so umfasse das königliche potissimum den status exaltationis. Schweizer gibt dem *munus regium* eine Wendung, welche nicht im Geiste der Dreiämterlehre liegt, wie diese von Calvin concipirt, von den besten und scharfsinnigsten reformirten Dogmatikern ausgebildet worden ist. Er schreibt a. a. O.: „Zwar ist es üblich, dem Symbolum zu lieb Dieses alles (nämlich die gradus exaltationis) in Form der Ständelehre zum Abschnitt von der Person Christi zu stellen; da aber das Symbolum Stände und Aemter gar nicht unterscheidet, so läßt es volle Freiheit, Dasjenige, was theils Beschreibung der Person Christi ist, theils aber Aussage über ihre Wirksamkeit, zu sondern. Ohne Zweifel gehören aber die meisten christologischen Artikel des Symbolums auf die letztere Seite.“ Gewiß ist Dies richtig; daraus folgt aber nicht, daß diese Artikel unter der Dreiämterlehre, wie von Schweizer geschieht, zu betrachten seien, sondern vielmehr, daß die Ständelehre, wie es im Geiste der reformirten Confession liegt, als der Officienlehre coordinirt, zur Lehre vom Werke Christi gehöre.

Schenkel behandelt in seiner christlichen Dogmatik Bd. II. das

Mittlerwerk in den beiden Lehrstücken von der Versöhnung und Erlösung. S. 815 wird die Dreiämterlehre in einer Anmerkung abgethan, die die wichtigsten historischen Notizen geben soll, aber ungenau ist. Nachträglich kommen dann S. 866 und 904 ff. das prophetische und das königliche Amt in der eigenen Fehrausführung vor. Ueber das letztere wird manches Gute und Treffende gesagt. Aber es ist doch einiger Maßen befremdend, daß Schenkel, wie auch J. T. Beck Vogt der christlichen Lehre, sich von der Dreiämterlehre lossagt und dann an geeigneter Stelle sich der ihr zugehörigen Ausdrücke bedient, wie wenn das munus triplex seinem System eingegliedert worden wäre. Es ist sehr begreiflich, daß ein Dogmatiker, der den Werth des Zusammenhanges der Gegenwart mit der Vergangenheit für die Wissenschaft und das Leben nicht aus dem Bewußtsein verloren hat, unvermerkt wieder in die Benutzung alter Formeln und Formen hineingeräth. Allein von consequenter Systematik kann auch nicht die Rede sein, wenn ein so bestimmt als Schema sich kundgebender Gedanke wie die Dreiämterlehre zuerst als Schema verworfen und hinterdrein doch wieder in die Ausführung aufgenommen wird, um in den einzelnen Begriffen und Ausdrücken den Typus für bestimmte Classen von Thätigkeiten Christi herzuleihen.

Der einzige unter den modernen reformirten Dogmatikern, der den ursprünglichen calvinischen Gedanken so, wie derselbe in den classischen Repräsentanten der reformirten Orthodoxie durch Ursinus, Amesius, Wolleb, Wendelin und Heidegger hindurch seine vollendete Ausbildung erhielt, in seine eigene Darstellung aufgenommen hat, ist Ebrard christliche Dogmatik 2. Aufl. Bd. II. Er faßt § 397 die Ämterlehre als die Betrachtung des Werkes Christi nach seinen begrifflichen drei Grundmomenten und die Ständelehre als die Betrachtung dieses selben Werkes nach seiner consecutiv historischen Folge, und gibt von § 398 an eine vortreffliche Begründung des Schema's der drei munera. Weiter aber hat er die Lehre nicht gebracht. Sehr zweifelhaften Werthes ist § 409 ff. die Unterscheidung von status privatus und status publicus, durch die er jeden der beiden hergebrachten Stände verdoppelt. Dem königlichen Amt wird keine klare Stellung während des Erdenlebens Christi angewiesen und die intercessio als Uebergang aus der hohenpriesterlichen in die königliche Thätigkeit aufgefaßt. Daß die begriffliche Betrachtung durch Vertheilung der drei Ämter auf Anfang, Mitte und Ende des Lebens Jesu Noth leidet, wird durch die Einschränkung, diese Vertheilung sei

keine schlechthinige, sondern bedeute nur ein Ueberwiegen der respectiven Thätigkeit, wieder gut gemacht.

Die Stellung, welche die intercessio einnehmen soll, bietet überhaupt den neueren Dogmatikern seit Schleiermacher's darauf bezüglicher Bemerkung große Versuchung dar. Auch Martensen christliche Dogmatik deutsch Ausgabe von 1856 Anmerkung zu § 169 verweist die intercessio in das königliche Amt. Seine Behandlung des ganzen Lehrstückes und noch mehr der Ständelehre ist überhaupt so, daß man ihn ungeachtet seiner lutherischen Richtung doch nicht zu den Vertretern der lutherischen Repristination zählen kann. Die beiden Stände werden unter der Lehre von der Person Christi abgehandelt; aber sie gewinnen einen durchaus andern Begriff bei ihm als bei den Orthodoxen. § 145: „Dieser Gegensatz zwischen seiner Erniedrigung und Erhöhung findet schon innerhalb seines irdischen Lebens statt, welches sich durch einen Wechsel von Niedrigkeit und Majestät hindurch entfaltet. . . . Diese Zustände der Erniedrigung, welche die Zustände des tiefsten Gehorsams, der tiefsten Demuth, Geduld und Sanftmuth sind, bedingen die Zustände der Herrlichkeit und der Verklärung.“ Und in der Anmerkung zu diesem Paragraphen: „Der oben bezeichnete Wechsel von Erniedrigung und Herrlichkeit, von *κατάφασις* und *γὰνέσσωσις* drückt ein allgemeines Gesetz aus, welches für jede zeitliche Offenbarung der Wahrheit, namentlich für jede Offenbarung der göttlichen Vorsehung gilt. . . . Und obgleich das Kommen Christi der unzweideutigste Beweis für die Vorsehung Gottes, der Licht- und Glanzpunkt derselben ist, so ist es doch diesem allgemeinen Gesetz unterworfen. . . . Und was von dem Herrn gilt, gilt auch von seinem Evangelium und seiner Kirche.“ In dieser Auffassung hat die Ständelehre ihren dogmatischen Werth beibehalten und doch die allgemeine Anwendung gefunden. Denn Das ist das ächt Christliche in den Sätzen über Christus, daß jede dogmatische Aussage über ihn eine allgemeine Idee, d. h. einen für das gesammte menschliche Geschlecht gültigen Gedanken formulire und diese Idee als in Jesu Christo realisirt darstelle. Schleiermacher hatte für die Ständelehre keinen Ort in seinem System gefunden. Im Zusatz zu § 105 übergab er sie „der Geschichte zur Aufbewahrung“. Erniedrigung setze ein früheres höher gewesen sein voraus; dieses aber könne nicht statuiert werden, wenn doch die Person Christi erst mit seiner Menschwerdung anfang. Dies ist aber ein Irrthum. Erniedrigung sagt nur, daß die äußere Erscheinung und die Umstände, unter denen man

lebt und wirkt, dem inneren Wesen und den berechtigten Ansprüchen, die man erheben könnte, nicht entsprechen; keineswegs ist unerlässlich, daß ein höher gewesen sein vorausgieng. Um sein Erlösungswerk vollbringen zu können, mußte Christus während seines Erdenlebens sich in einem solchen Stande befinden, welcher in Vergleich zu seiner persönlichen Würde ein Stand der Erniedrigung war, und die Göttlichkeit seiner Sendung wie seines Werkes setzte eben so nothwendig diese Erniedrigung nach gelöster Aufgabe in einen Zustand der Verherrlichung um, der nun als Erhöhung zu betrachten ist. Das *dió* Phil. II. 9 darf in keiner Weise abgeschwächt werden. Ehrard bezeichnet diese beiden Stände ganz richtig als consecutiv historische Folge des Werkes Christi. Denn hier gibt sich die geschichtliche Theilung, die zeitliche Auseinanderfolge der Lebensmomente von selber an die Hand, und der dominirende Gesichtspunkt ist nicht die Würde und das Wesen des Gottmenschen an sich, sondern die Beziehung der Zuständlichkeit, der Lebenswirklichkeit, der Thaten und Leiden des Erlösers auf sein mittlerisches Werk. Wenn demnach Schleiermacher (und ihm folgend Schenkel a. a. O. S. 657) mit der Lehre von den Ständen Nichts anzufangen weiß, so können wir darin nicht gerade ein tiefes Eingehen auf den kirchlichen Gedanken sehen. Schweizer a. a. S. 101 ff. hat die Richtung, in welcher dieses Lehrstück zu entwickeln ist, besser erkannt, obgleich nicht so deutlich und klar vorgezeichnet wie Martensen. Hingegen muß gegenüber Martensen (und allerdings auch Schweizer) festgehalten werden, daß gerade nach seiner Auffassung die reformirte Zuthellung der Ständelehre zur Lehre vom Werke erst recht unausführbar ist. Sie ist der dogmatische Ausdruck für das allgemeine Gesetz, welches die Bedingungen der geschichtlichen Wirksamkeit Christi und somit, da Jesus wirklich der Christus war, auch die Beschreibung der Ausführung der mittlerischen Leistungen Jesu Christi ausdrückt.

In der Officienlehre hält sich Martensen nicht auf gleicher Höhe. Da wirkt die Macht der confessionellen Ueberlieferung nach, und mit anderen neueren Dogmatikern wird ihm das königliche Amt zu einem Fallstrick. Er sucht einen dialektischen Uebergang vom *regnum gloriae* zur Pneumatologie. Diesen erzwingt er sich dadurch, daß er die sämtlichen *gradus exaltationis* als Bestandtheile des königlichen Amtes auffaßt. So verkehrt sich ihm die Stände- und die Aemterlehre schließlich völlig: erstere läuft in die begriffliche, letztere in die geschichtliche Betrachtung aus.

Das königliche Amt Christi hat unter den Neueren Niemand richtiger erkannt und in der irdischen Wirksamkeit des Herrn nachgewiesen als E. J. Nitzsch System der christlichen Lehre, dem dann auch J. P. Lange positive Dogmatik S. 909 ff. folgte. In § 137 „Begründung des Reiches“ schreibt Nitzsch: „Jesus bekennet sich zu dem wahrhaftigen Königthum in seiner Person so entschieden, daß dieses der Welt zur äußeren Veranlassung wird, ihn zu verdammen und zu tödten Joh. XIX. 19. Er beruft in seiner Machtvollkommenheit zu sich, wen er will Joh. I. 44, XV. 16, ertheilt persönliche Verheißungen Mtth. XVI. 19, verordnet durch verheißungsvolle Gebote eine äußere Gemeinschaft der Gläubigen und Betenden Mtth. XVIII. 18—20, stiftet für diese Gemeinschaft unterpfändliche Bundeszeichen Mtth. XXVI. 26, XXVIII. 18, sendet und rüstet Ausgesonderte zur Einladung aus Luc. IX. 9, Joh. XX. 21, und gebietet den Jüngern, zusammenzubleiben, die Verheißungen des Vaters erwartend, Luc. XXIV. 49.“ Diese königlichen Amtsverrichtungen im Stande der Erniedrigung werden von Nitzsch in bestimmte Beziehung zu den beiden andern Aemtern gesetzt, indem er sagt, sie seien eine gewisse Bedingung auch der prophetischen und hohenpriesterlichen Wirksamkeit gewesen. Führt also Nitzsch einzelne Thaten Jesu als besondere Erweisungen des königlichen Amtes auf, so ist seine Meinung nicht die, daß Christus abwechselnd bald als Prophet, bald als Priester, bald als König thätig gewesen sei; sondern er sagt in Bezug hierauf § 132 ausdrücklich: „Das Eine schließt stets das Andre mit ein. Allein vorzüglich läßt sich des Heilandes begründendes Werk als Zeugniß, als Versöhnung und als vorläufige Bildung einer Gemeinde von drei verschiedenen Seiten auffassen. Und diesem Dreifachen entspricht die unverwerfliche und in der h. Schrift wohlbegründete Eintheilung seiner Thätigkeit in die prophetische, priesterliche und königliche.“ Hierzu bemerkt er dann noch in der ersten Anmerkung sofort: „Das Leben Jesu ist nicht etwa der Zeit nach in diese Funktionen einzutheilen“, was hierauf durch kurzen, aber schlagenden Nachweis des Zusammenseins aller drei Momente in allem Thun des Erlösers begründet wird. Die Dreiamterlehre ist also die begriffliche Darstellung des Mittlerwerkes nach den verschiedenen dasselbe constituirenden und in jedem zu demselben gehörenden Thun nachweisbaren Momenten. In den verschiedenen Thaten und Erfahrungen des Erlösers tritt nicht immer das gleiche Moment als das prävalirende in den Vordergrund, und deshalb findet sachgemäß eine Vertheilung der einzelnen Kategorien mitt-

lerischer Wirksamkeit unter die drei Aemter statt. Aber jede Kategorie, ob sie unter diesem oder jenem Titel besprochen werde, ist doch nur insofern mittlerisch, als der ganze Christus sein Werk durch sie ausrichtet, und dadurch wird überhaupt das Werk erst als *oeconomia originans* zur Begründung des Heils (a. a. O. § 132) oder zum *opus mediatorium*, daß es Jesu prophetische, priesterliche und königliche Person ist, welche alles Das thut und leidet, wodurch des Heilandes und somit der ganzen in seine Gemeinschaft aufgenommenen Menschheit Erhöhung zum Vater vorbereitet und herbeigeführt worden ist.

Das Schema des *munus triplex* ist in dieser Auffassung nach dem in demselben liegenden Gedanken durchgeführt, nur daß in der Ausführung der Versöhnungslehre der Gedanke, daß Christus Haupt der Gemeinde sei und sein Eintreten für die Sünder sich durch diese seine königliche Stellung und Wirksamkeit vermittele, nicht bestimmt und entschieden genug festgehalten wird. Eine weitere und vollkommenere Entwicklung hat es nicht gefunden. Zum Gemeingute der protestantischen Dogmatik geworden, wußte es sich gegen die Einwendungen von Ernesti zu behaupten und durch alle Entwicklungen und Veränderungen des dogmatischen Stoffs und Systems hindurch zu erhalten. Während der Zeiten der ungebrochen herrschenden confessionellen Orthodoxie wurde es am folgerichtigsten von derjenigen Confession ausgebildet, welche überhaupt die Aufgabe der Systematisirung mit der größeren Energie und dem größeren Erfolge unternahm: von der reformirten. In unsern Tagen hat ein aus lutherischem Kirchengebiet stammender, aber wie Wenige treu der Union ergebener Theologe das calvinische Schema am reinsten der ursprünglichen Absicht gemäß entwickelt. Die Geschichte eines Lehrmittels ist zugleich dessen Kritik. Die Geschichte des *munus triplex* zeigt, daß dieses Schema noch nicht ausgedient hat. Wir fanden weder in den Einwürfen der Gegner noch in einzelnen fehlerhaften Ausführungen der Freunde desselben eine Nothigung von demselben abzugehen; sondern je schärfer und consequenter der Gedanke Calvin's ergriffen wird, um so näher liegen die wahren Berichtigungen. Eine bloße Wiederholung alter Formen und Formeln genügt nicht; was aber das Wesen einer Sache ausmacht, Das ist deren Begriff selber, und zu diesem Begriffe wird man immer wieder als zum lebenskräftigen zurückkehren.

Schleiermachers theologische Gotteslehre

in ihrem Verhältniß zur philosophischen untersucht und
nach ihrem wissenschaftlichen Werth beurtheilt

von

Dr. Wilhelm Bender,

Prediger und Gymnasiallehrer in Worms a/Rh.

Wenn wir die epochemachende Bedeutung der Schleiermacherschen Gotteslehre, der philosophischen wie theologischen, darin finden, daß hier zuerst ein Erfahrungsgebiet als Erkenntnißquelle gewonnen und abgegrenzt wird, daß ein seines Zweckes und seiner Tragweite sicheres Denken alle seine Erkenntnisse allein der erfahrenen Wirklichkeit entnehmen will, so haben wir, bei gänzlicher Billigung dieses Principes und dieser alleingiltigen wissenschaftlichen Methode, doch weder über das auszubeutende Erfahrungsgebiet, seine engere oder weitere, tiefere oder oberflächlichere Behandlung, noch auch demgemäß über die Resultate, in welchen diese Untersuchungsmethode sich erproben soll, ein zustimmendes Urtheil aussprechen können.¹⁾

Im Gegentheil konnten wir uns nicht verhehlen, wie der obenhin verstandene und nicht in seiner Weltwirklichkeit untersuchte Einheitsgedanke sowohl die Denkmethode Schleiermachers in einen mathematischen Formalismus, wie seine Gotteslehre in einen realen Pantheis-

¹⁾ Vgl. meine Dissertation über die philos. Gotteslehre Schleiermachers. Worms 1868. Ferner meine Abhandlungen: Zur phil. Gotteslehre Schleiermachers i. d. Zeitschr. f. Philos. u. phil. Krit. Halle 1871 B. 57. S. 1 u. 2; Schleiermachers Lehre vom schlechth. Abhängigkeitsgef. i. d. Jahrb. f. Deutsche Theol. Gotha 1871. B. XVI. S. 1.

mus hineintreiben mußte. Freilich zeigte uns diese Wissenschaft ihre Schwäche hier in der oberflächlichen Methode der Spaltung und Lösung von Gegensätzen, dort in der umsonst versuchten Begründung einer relativ selbständigen Welt in einem absoluten Gott. So wenig sie es zur Anerkennung selbständiger Größen und Zweckeinheiten im Sein brachte, so wenig vermochte sie Gott als selbständige für sich seiende Existenz zu denken. So wenig sie die Welteinheit in ihrer teleologischen Ordnung fand, sondern in einer materialen Gleichheit aller Dinge, so wenig vermochte sie zwischen Gott und Welt eine andere als formale Differenz zu statuiren. Die Tendenz auf den Theismus, die hier und dort in der Philosophie Schleiermachers auf-taucht, war von uns demgemäß nur als gefühlter Mangel in der eigenen, nicht als Anbahnung einer neuen Weltanschauung beurtheilt worden, da sich auch in der Ethik die qualitative Scheidung von Geist und Stoff, welche der Theismus zur Voraussetzung hat, nicht vollzieht, sondern nur dem Geistigen als Aktivität ein unbegründeter Vorzug vor dem Physischen als Passivität zuerkannt wird, während mit dem Gedanken der Zweckursache, ohne den sich weder die Einzelzwecke, noch auch die durchschlagende Zweckordnung in der Welt erklären lassen, nirgends hervorgetreten wird.

Wir dürfen uns also nicht verbergen: nur die Preisgabe des grundlegenden Gedankens der Schleiermacherschen Philosophie, nur die Setzung der Zweckeinheit an die Stelle der materialen Gleichheit des Seins, die Scheidung von Geist und Stoff als selbständiger, qualitativ verschiedener Seinsgrößen und endlich das freilich ganz in der persönlichen Ueberzeugung begründete Werthurtheil, welches den moralischen Geist der physischen Natur überordnet, könnte diese Wissenschaft aus einem unbefriedigenden Pantheismus zu einem der gestellten Aufgabe gewachsenen Theismus bringen.

Nun bildet augenscheinlich die Einleitung in die Glaubenslehre schon um deswillen die Brücke zwischen der Philosophie und Theologie Schleiermachers, weil sie zur Feststellung und Abgrenzung der dogmatischen Aufgabe sich ausdrücklich der Lehrsätze aus den philosophischen Disciplinen für bedürftig erklärt. Ihre Beurtheilung wird also auch zugleich das Verhältniß und den Zusammenhang beider Wissenschaften klarstellen.¹⁾

¹⁾ Vgl. Glbnsk. pag. 1 ff.

I. Die Aufgabe der Dogmatik und ihre Stellung zur Philosophie Schleiermachers. Vorurtheil über die theologische Gotteslehre von diesem Punkte aus.

Der berühmte § 2, welcher der Glaubenslehre in ihrer ausschließlichen Beziehung auf die Kirche Untersuchungsobjekt und Gestaltung im Voraus zuweisen will, wird oft genug so verstanden, als ob Schleiermacher gleich anfangs durch Einführung einer neuen und dazu historisch gegebenen Größe seine Theologie von seiner Philosophie gänzlich geschieden habe, um der ersteren dadurch ihren christlichen Charakter zu retten. Das ist aber doch nur ein sich Imponirenlassen durch den Namen, keine Sachkenntniß. Im Gegentheil ist zu bemerken, daß wir hier, wie in dem voranstehenden Augustinischen Motto, nur den grundlegenden und eigentlich reformatorischen Gedanken der Schleiermacherschen Wissenschaft wieder vorfinden. In der philosophischen Sprache ausgedrückt lautet er so: Die Erfahrung ist Quelle und Basis aller Erkenntniß; die Religion ist früher da als das Wissen um sie; auch das religiöse Wissen ist Erkenntniß einer erfahrungsmäßig gegebenen Größe.¹⁾ Demgemäß soll nun auch die Theologie ihr Erkenntnißprincip im Glauben und in der Kirche finden, so wie diese ihre Erfahrungsgrundlage in ihr zum wissenschaftlichen Selbstbewußtsein zu kommen sucht. Für sie handelt es sich nicht etwa um eine Welt- und Gottesconstruktion, sondern allein um das Verständniß einer gegebenen Größe, der christlichen Kirche als Gebiet der gemeinsamen christlichen Frömmigkeitsäußerungen. Der Begriff Kirche als fromme Gemeinschaft ist aber weiter als der andere, christliche Kirche. Hieraus wird die Nothwendigkeit gefolgert sich über Kirche und Frömmigkeit überhaupt zu verständigen, damit man dann die christliche Kirche und Frömmigkeit als besonderes Gebiet einer besondern Glaubenslehre unterbreiten könne. In der That, der einzige Weg, auf welchem die Theologie sich wenigstens der Methode nach den übrigen Wissenschaften gleichförmig wird gestalten können, wenn sie auch durch die Unendlichkeit ihres Objekts stets daran gehindert bliebe ihren Ansprüchen auf Exaktheit völlig zu genügen!

Hatte die Philosophie Schleiermachers das specifisch Religiöse, so wie es in dem Menschen zur Darstellung kommt, gleichsam nur als einen Brennpunkt, in dem die Strahlen der allgemeinen Weltabhängigkeit zusammenlaufen, bezeichnet, hatte sie an ihm nur den eklatan-

¹⁾ Ein Gedanke, den Schleiermacher seinem Lehrer Kant verdankt. Vgl. m. Abh. über Kants Religiobegr. i. d. Zeits. f. Phil. u. phil. Krit. Bd. 61. S. 3 u. 4.

testen Nachweis der univervellen Abhängigkeit zu liefern versucht, so macht die Glaubenslehre eben dieses zu dem Hauptobjekt ihrer Untersuchungen. Sie sucht Gott, den die Dialektik in der weiten Welt wie in einem fremden Hause gefunden hatte, nun in seinem eignen Hause auf, in der persönlichen Frömmigkeit oder dem Glauben, in der frommen Gemeinschaft oder der Kirche. Wie verschieden sich nun aber auch dieser Glaube und diese Kirchen in der Geschichte gestaltet haben mögen, sie haben doch nur einen Lebensgrund, aus dem sie hervorgewachsen: die Religion. Und Schleiermacher hat vollkommen Recht, wenn er das Wesen und den Werth jeder besonderen Kirche nur im Vergleich mit dem allen gemeinsamen Grunde, der religiösen Naturanlage, und mit allen religiösen Gestaltungen, die aus ihm hervorgewachsen sind, erkennen und beurtheilen zu sollen meint. Freilich hätte er, seinen eignen Grundsätzen getreu, eine geschichtliche Darstellung der einzelnen Religionen seinem Urtheil über das allgemeine Wesen derselben voranstellen müssen. Indem er sich auf die psychologische Untersuchung beschränkt, öffnet er seiner constructiven Philosophie wie der die Thür und geräth bei Beurtheilung der ihm überdies nicht hinlänglich bekannten Religionsformen ins Schablonenhafte.

1. Die für unsre Aufgabe überaus wichtige Erklärung der Religion, sofern sie Basis aller kirchlichen Gemeinschaft ist, gibt die Grundzüge einer allgemeinen Dogmatik oder Religionswissenschaft hier nur zu dem Zweck, der christlichen ihren besonderen Ort und ihre charakteristische Art festzustellen. Es fällt sofort in die Augen, wie die ursprüngliche Identifikation von Religion und Gefühl, welche schon die Dialektik nicht durchzuführen vermochte, nunmehr ganz aufgegeben ist. Die Frömmigkeit ist nicht das Gefühl, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls. Freilich lassen es die formalistischen Definitionen der Glaubenslehre auch hier nicht zu einer klaren Scheidung kommen. Denn wenn es auf der einen Seite den Anschein gewinnt, als solle der Frömmigkeit im Gefühl nur ihr psychischer Ort und ihr eigentlichstes Organ zugewiesen werden, während sie eben durch dasselbe auch dem Wissen und Thun sich mittheile, wird sie durch die Erklärung des Gefühls doch wieder mit diesem vermischt. Das Gefühl wird nämlich nie von dem Subject bewirkt, es kommt nur in ihm zu Stande. Es trägt also den Charakter der Innerlichkeit und gänzlichen Empfänglichkeit, d. h. der Abhängigkeit an sich. Abhängigkeit ist aber auch das Wesen der Frömmigkeit, und nur das entscheidende Prädikat absolut rettet sie wieder aus der alten Gefahr mit dem Gefühl zu-

sammengeworfen zu werden. Da jeder Anfang einer geistigen Thätigkeit ein Bewegtwerden ist und eine Thätigkeit rein von Innen ausgehend für Schleiermacher nicht existirt, so tritt das Freiheitsgefühl nur als Reaktion gegen das ursprünglichere Abhängigkeitsgefühl auf. Aber daß es überhaupt Freiheitsgefühl gibt, beweist nichts gegen die Abhängigkeit als Grundform des Gefühls. Denn wir fühlen uns immer nur frei, indem wir uns durch einen Gegenstand bestimmt fühlen. Das Freiheitsgefühl ist also nur der Ausdruck des Vergnügens, das uns eine Abhängigkeit bereitet.

Wenn nun Schleiermacher die Frömmigkeit als etwas in erster Linie rein Innerliches auffaßt, so kann dies einen doppelten Sinn haben. Einmal wird allerdings der religiös-sittliche Werth des Wissens in der begleitenden Gesinnung und der des Handelns in dem Motiv zu suchen sein. Handeln und Wissen an sich brauchen nicht fromm zu sein, sie werden es erst durch die begleitende Gesinnung oder das Gefühl, das als Antrieb hinter ihnen steht. In diesem Fall ist das allgemeine Urtheil auf Schleiermachers Seite. Allein an sich ist auch das Fühlen noch lange keine Frömmigkeit. Man kann das Gefühl in Ansehung seines religiösen Charakters ganz derselben Kritik unterziehen, der Schleiermacher das Wissen und Thun unterworfen hat. Ein Gefühlsvirtuose ist noch lange kein Frommer. Auch im Gefühl kann das Scheußlichste und Widerwärtigste unter dem Deckmantel der Frömmigkeit verübt werden. Es ist auffallend, daß Schleiermacher nicht an pietistische Ausschweifungen gedacht hat. Wenn es aber für die Frömmigkeit nicht darauf ankommt, daß wir fühlen, sondern was wir fühlen, so könnte angenommen werden, daß Schleiermacher der Religion im Gefühl nur ihre erste und centrale Stellung im Seelenleben des Menschen zuweisen wollte. Allein auch dann ist es der Frömmigkeit nicht charakteristisch, daß sie zuerst Gefühl ist. Das Gefühl ist überhaupt dasjenige Organ des Geistes, welches seiner Wesenheit am nächsten steht, sich am raschesten bewegt und den Uebergang aller geistigen Funktionen vermittelt, so wie es alle begleitet. Wir fühlen immer früher als wir wissen oder handeln, ja denken und wollen. Die Frömmigkeit theilt also mit allen geistigen Erlebnissen, daß sie eher gefühlt als gewollt und gewußt wird.

In diesem und nur in diesem Sinne können wir zugeben, daß sie zuerst im Gefühl gesucht werde. Die Schuld hieran trägt aber nicht sie, sondern unsere geistige Organisation, die es mit sich bringt, im Gefühl ihre ursprünglichste und centralste Funktion zu besitzen.

Jene starke Betonung des Gefühls als des eigentlichen Sitzes der Religion hatte einem äußerlichen Dogmatismus und Moralismus gegenüber einst ihr gutes Recht und wird es stets behalten. Aber wir werden schon aus rein psychologischen Gründen dem Willen und Wissen ebenso gut ihren Antheil an der Religion fordern müssen. Denn sobald dieselbe nicht mit dem Gefühl zusammenfällt, sondern nur in ihm zuerst erlebt wird, muß sie gerade durch das Gefühl als überleitendes Organ auch nach jenen mehr auf der Außenseite liegenden Funktionen geführt werden. Die Gründe, warum Schleiermacher dies vernachlässigt hat, werden später deutlich hervortreten. Hier sei nur bemerkt, daß es ursprünglich ganz in seiner Tendenz liegen mußte, die allgemeine Abhängigkeit auf die Gesamtheit der menschlichen Person auszudehnen und deren Ganzheit sie ergreifen zu lassen, um hier das Gefühlte zu erkennen und dort in ihm zu leben.

Wenn nun aber der Gefühlscharakter der Frömmigkeit ihr Wesen nicht ausmachen kann, da das Gefühl als Organ und Funktion des gesamten Geisteslebens eine viel weitere und ausgedehntere Bedeutung hat und überdies sein religiöser Werth sich ganz nach seinem jeweiligen Inhalt bemißt, so hält doch Schleiermacher daran fest, daß in ihm nicht nur das erste, sondern das einzige Organ der Frömmigkeit zu finden sei.¹⁾ Damit behält Schleiermacher in dem oben angedeuteten Sinne auch Recht. Es ist ein echt evangelischer Gedanke, den Werth des Handelns und Wissens allein nach der begleitenden Gesinnung zu messen. Allein daß diese Grundbestimmtheit des Subjekts nur in der Form des Gefühls, welche stets die erste sein mag, fromm genannt werden dürfe, ist eine zu weit gehende Behauptung. Sie macht nicht nur in der Form der Ueberzeugung oder des Willens hierauf Anspruch, sondern Gefühl und Frömmigkeit drängen beide, das erste mit psychischer, die andere mit moralischer Nothwendigkeit auf diese Funktionen, die gleichfalls noch zu den inneren Grundbestimmtheiten gerechnet werden müssen, hin, und es scheint ebenso unmöglich wie unförmlich in der puren Gefühlsbestimmtheit zu verharren. Andererseits würden Wissen und Handeln ohne eine Gesinnungsgrundlage zu bloß mechanischen Funktionen herabsinken. Der Grund für diese einseitige Betonung des Gefühls als Organ der Frömmigkeit liegt aber, wie wir gleich sehen werden, weder in der Psychologie

¹⁾ Vgl. Glbnsk. § 3, 10. 16.

noch in der persönlichen Neigung Schleiermachers, sondern in seiner philosophischen Dogmatik, welche für die Erfahrung des Unendlichen dasjenige Organ des Geistes sich zubereitet, dem der Charakter des Unbestimmten vor allen anderen anhaftet.

Nicht das Gefühl ohne Weiteres ist Frömmigkeit, aber die Frömmigkeit soll nur im Gefühl ihren Sitz haben, es soll ihr wesentlich sein, daß sie Gefühl ist. Was ist nun die Frömmigkeit, welche das Gefühl zum religiösen Gefühl macht? Welches Gefühl ist fromm? Schleiermacher antwortet bekanntermaßen durch den Verhältnißbegriff Abhängigkeit, oder vielmehr um die religiösen von den allgemeinen Gefühlen, denen ja allen die Abhängigkeit anhaftet, zu unterscheiden, *schlechtthinige Abhängigkeit*.¹⁾

Wir dürfen hier die vortreffliche psychologische Erörterung, welche diesen Begriff feststellt, nur flüchtig berühren. Das Zusammensein des Subjekts mit der Welt stellt dieses mit allem Endlichen in den Gegensatz von Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit, in dem das gesammte Weltleben verläuft. Vermöge dieser fortgesetzten Wechselwirkung, in welcher sich die formelle Identität alles Seins offenbart, erweitert sich das Selbstbewußtsein zum Weltbewußtsein. In ihm kommt weder schlechtthinige Abhängigkeit noch schlechtthinige Freiheit vor. Jedem Welt Ding, das uns afficirt, gegenüber haben wir die Fähigkeit der Reaktion und jede Aktivität auf unserer Seite wartet auf das Jrgendwiegetroffensein des Subjekts durch ein anderes. Hingegen geht uns hier, wo wir die enge Schranke des Selbstbewußtseins verlassen haben, in der Identität mit allem Seienden, das Bewußtsein unserer und aller endlichen Größen *schlechtthiniger Abhängigkeit* auf. Als Ich fühlen wir uns abhängig und frei zugleich, aber als Welttheil, als Sein fühlen wir uns *schlechtthin* abhängig. Wir sind nicht aus unsrer eignen Thätigkeit hervorgegangen, wir sind gesetzt, wir finden unsre Natur vor, wir sind, und über unsre irdische Existenz können wir nicht hinaus, sie können wir nicht ändern, in ihr müssen wir verharren, so gewiß wir sie nicht machen, sondern vorfinden: das ist absolute Abhängigkeit, ein Gefühl, das wir als endliches Sein und also in der Identität mit allem endlichen Sein erleben.

Die objective Seite dieses absoluten Abhängigkeitsgefühls ist nach Schleiermacher das Gottesbewußtsein. Sobald sich die

¹⁾ Vgl. a. a. D. § 4.

Reflexion auf das religiöse Gefühl richtet, wird die Frage aufgeworfen: woher diese Abhängigkeit? Die Antwort ist die Gottesidee. Indem nun aber das religiöse Gefühl zunächst allerdings nur das Sein Gottes in der Welt ausdrückt, „soll doch jeder andere Inhalt derselben nur aus dem Grundgehalt des Gefühls entwickelt werden“. ¹⁾ Damit ist der Glaubenslehre ihre Aufgabe bereits deutlich angezeigt. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ist Schleiermachers Erfahrungsposition. Die Entwicklung seines Gehalts im Contact mit dem übrigen Weltleben die Forderung und die Begrenzung, welcher er seiner dogmatischen Untersuchung unterstellen will. In der That ein bedenkliches Präjudiz für alles Nachfolgende, wenn in dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl nicht am Ende noch von der Glaubenslehre mehr „Grundgehalt“ entdeckt wird, als die Philosophie ihm zu geben vermochte! Vorläufig hat es dazu wenig Ansehen. Denn es steht außer allem Zweifel, daß der Begriff der absoluten Abhängigkeit aus der Philosophie in die Glaubenslehre herüber genommen worden ist. Es ist derselbe Weg, auf dem die Glaubenslehre und die Philosophie Schleiermachers zum Gottesbewußtsein gelangen: die Erweiterung des Selbstbewußtseins zum Weltbewußtsein. Das bedeutet nichts Anderes, als daß die Dogmatik sich gleich bei Feststellung auch ihrer Erfahrungsbasis ganz von der Philosophie führen läßt. Und daß sie nicht in der Lage sein wird aus dem absoluten Abhängigkeitsgefühl etwas anderes zu machen und mehr zu entwickeln als jene, ist bereits in der verhängnißvollen Bemerkung angedeutet, welche im Namen des religiösen Grundgefühls „jedes irgendwie Gegebensein“ Gottes aus dem Grunde abweist, weil der als Einzelwesen vorgestellte Gott eine Reaktion seitens des Menschen ertrüge, welche seine ursprünglichste Offenbarung, das absolute Abhängigkeitsgefühl, aus dem er allein verstanden sein will, ausschließt. ²⁾

2. Noch deutlicher wird uns das Wesen des religiösen Gefühls in der Vergleichung mit den sinnlichen Gefühlen und dem objektiven Bewußtsein werden. ³⁾ Hier muß uns nun sogleich auffallen, daß sich für Schleiermacher der Begriff des Sinnlichen mit dem des Gegenständlichen und Einzelnen vollständig deckt. Die ethischen und geselligen Gefühle gehören so gut dazu wie die selbstischen, „indem sie doch insgesammt in dem Gebiete des Vereinzelteten und des Gegenjages ihren Ort haben“. Wir stellen uns z. B. in den

¹⁾ A. a. O. § 4, 4. ²⁾ pag. 21 unten. ³⁾ Vgl. z. B. A. a. O. § 5.

patriotischen Gefühlen als Einzelne einem Einzelnen, wenn auch noch so Umfangreichen, dem Vaterland, gegenüber. Im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl dagegen ist aller Gegensatz zwischen einem Einzelnen und einem Anderen aufgehoben. Wir setzen uns hier keinem anderen einzelnen Sein entgegen. Wir setzen uns im unmittelbaren Gefühl überhaupt nicht entgegen, sondern fühlen uns und zwar im religiösen Gefühl absolut bestimmt, absolut abhängig, sofern wir uns hier gar nicht als Einzelne, sondern als endliches Sein überhaupt fühlen. Da Schleiermacher die Differenzen des Seins nur in der Form findet und an seine qualitative Gleichheit glaubt, so kann er behaupten, daß im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl aller Gegensatz aufhöre. Denn sich schlechthin als Sein fühlen und sich schlechthin abhängig fühlen ist dasselbe. Man kann den Gegensatz zwischen einzelnerm Sein und dem unendlichen Sein wohl denken, aber, wie Schleiermacher behauptet, nicht fühlen. Im Gefühl, wenigstens im religiösen Gefühl, fühlen wir uns ja überhaupt nicht als Einzelne, sondern als allgemeines Sein. Und nicht etwa dadurch entsteht das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, daß sich der Einzelne vom Ganzen abhängig fühlt, — hier wäre sofort in das Gefühl der verabscheute Gegensatz hineingetragen — sondern daß er sich über seine Individualität erhebt und als Sein schlechthin fühlt. Es ist also aller Nachdruck nicht etwa auf den Abhängigkeitscharakter des religiösen Gefühls zu legen, — den theilt es mit allen Gefühlen — sondern auf seinen absoluten Charakter. Wir sind, darüber kommen wir absolut nicht hinaus. Schleiermacher hätte dem religiösen Gefühl deshalb viel besser, oder doch seinen Prämissen entsprechender, den Namen *Seinsgefühl* gegeben.

Eben um deswillen, weil das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl von jedem Gegensatz unberührte, schlechthinige Einheit ist, soll es denn auch die höchste Stufe des Selbstbewußtseins bilden. Der Maßstab, an dem dieses Werthurtheil gemessen werden muß, kann nur in dem Schleiermacher'schen Glauben an die absolute Einheit alles Seins gefunden werden. Mitten im getheilten und gegensätzlichen Bewußtsein erleben wir hier unser Sein als Sein schlechthin. Ueber den individuellen und gegensätzlichen Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins steht die religiöse, daß wir sind. Dieses schlechthinige Sein erleben wir als absolute Abhängigkeit. Wir würden es aber nicht so erleben, wenn wir es nicht doch zugleich als Einzelne erlebten. Das Freiheits- oder Individualitätsgefühl ist der Grund, daß wir das Seinsgefühl in der

Gestalt der Abhängigkeit haben. — Daß sich dieses Bewußtsein zuletzt entwickelt und auch insofern die höchste Stufe des Selbstbewußtseins genannt werden darf, liegt ganz abgesehen von dem Urtheil, das man über sein Wesen abgeben mag, vor Augen. Wir fühlen uns zuerst als Einzelne als Ichs, dann als Menschen und zuletzt als Theile der Welt oder des Seins überhaupt. Der Abstraktion vom Einzelnen, welche das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl voraussetzt, ist man erst auf einer entwickelten Lebensstufe fähig. Aber auch die Genesis des religiösen Bewußtseins weist auf die Zweiseitigkeit des Begriffs hin. Man hat gewöhnlich nur die populäre und sogleich einleuchtende Eigenschaft der Abhängigkeit, die wir allerdings als Thatsache vorfinden, betont und darüber vergessen, daß die andere der Absolutheit, so wie sie den philosophischen Einheitsgedanken dem religiösen Gefühl aufoktroirt, auch nur auf dem Wege der philosophischen Reflexion oder der ästhetischen Gefühlsverweiterung erreichbar ist.

Doch folgen wir zunächst dem Gedankengange Schleiermachers. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl soll sich stets selbst gleich bleiben. Es liegt in seinem Wesen, daß es über jeden Wechsel erhaben ist. Das ist wieder nur möglich, wenn es mit dem Seinsgefühl identisch und das Sein, als welches wir uns schlechthin fühlen müssen, absolut und überall dasselbe ist. Das empirische Leben besteht aber im Gegensatz. So kommt denn auch erst durch das sinnliche Selbstbewußtsein das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl zum Leben. Freilich nicht in dem Sinne, daß es sich mit jenem vermischte. Schleiermacher will hier nur von einem Zusammensein beider in demselben Moment und von einem Bezogensein des einen auf das andre wissen.¹⁾ Sehr wichtig für das Verständniß des religiösen Gefühls im Gegensatz und Zusammensein mit dem sinnlichen Bewußtsein sind die folgenden Bemerkungen. Wir werden uns nie auch nur in einigen Minuten ausschließlich unserer Verhältnisse „im Gegensatz“, in andern wiederum in der „schlechthinigen Abhängigkeit“ an und für sich bewußt. Vielmehr als im Gebiet des Gegensatzes schon auf gewisse Weise Bestimmte werden wir uns zugleich unserer schlechthinigen Bestimmtheit gewiß. Hier ist die Gegenüberstellung von Gegensätzlichkeit und absoluter Abhängigkeit sehr auffallend. Der Sinn der angeführten Behauptungen dürfte sich einfacher so aussprechen lassen: wir sind nie bloß Sein, sondern stets zugleich ein irgendwie bestimmtes

¹⁾ A. a. O. § 5, 29.

Sosein und wir sind nie bloß individuelles, sondern stets auch allgemeines Sein, wir sind nie bloß getheiltes und gegensätzliches, sondern stets auch einheitliches Sein. Das Ungenügende der Kategorie Abhängigkeit, sobald dieselbe einmal durch das Attribut absolut der konstruktiven Philosophie preisgegeben wird, tritt hier wieder recht zu Tage. Will Schleiermacher nur das einfache Bewußtsein unsrer Existenz Abhängigkeit nennen, so wäre dies Willkür, denn Niemand wird doch den Ausdruck Abhängigkeit gerade dafür gebrauchen, daß wir ohne unser Zuthun existiren. Es ist nicht einzusehen, wie das bloße Seinsgefühl Abhängigkeitsgefühl sein müsse. Soll aber der Abhängigkeitscharakter unseres Lebens das Verhältniß der Einzelnen zum Allgemeinen ausdrücken, so würde dieser Abhängigkeit die Absolutheit fehlen. Oder soll endlich, dem Sinne Schleiermachers am nächsten, damit die Bedingtheit unseres empirischen Seins als eines getheilten durch unser transcendentes Sein als schlechthiniger Einheit verstanden werden, so wäre es wieder unzutreffend, die Bedingtheit der Erscheinung durch ihr Wesen als Abhängigkeit zu beschreiben, da beide eine Seinsgröße sind und von Abhängigkeit nur da geredet werden kann, wo zwei reale, für sich seiende Größen in dem Verhältniß der Wechselwirkung zu einander stehn.

Ganz deutlich zeigt auch die Genesis des höchsten Selbstbewußtseins, daß Schleiermacher dem absoluten Abhängigkeitsgefühl überall im Stillen ein Gefühl absoluter Einheit zu Grunde legt. Schon wenn das sinnliche Bewußtsein die thierähnliche Verworrenheit überwunden habe, entfalte sich „eine höhere Richtung gegen den Gegensatz“. Der Ausdruck dieser Richtung sei das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl. Diese Richtung strebe gleich anfangs durchzubrechen. Sie vermöge es aber nicht, so lange der Gegensatz (theilweiser Freiheit und theilweiser Abhängigkeit) noch in der thierähnlichen Verworrenheit aufgelöst sei. „Je mehr sie dann in jeden Moment bestimmten sinnlichen Bewußtseins einschließt, ohne einen vorbei zu lassen, so daß der Mensch, wie er immer sich partiell frei und partiell abhängig fühle gegen anderes Endliche, sich doch zugleich gleichmäßig mit allem, wogegen er sich so fühlt, auch schlechthin abhängig fühlt, um desto frommer ist er.“¹⁾ Wir sind also fromm, wenn wir uns zugleich mit unserer jeweiligen Besonderheit unserer Einheit mit allem Sein bewußt werden und diese Einheit, welche alle Gegensätze in sich auflöst,

¹⁾ A. a. D. § 5; 3, 30.

als schlechthinige Abhängigkeit fühlen. Bloss schlechthin abhängig können wir uns nie fühlen. Dieses Gefühl empfängt seine Klarheit und Begrenztheit erst durch die Beziehung auf die Bestimmtheit des sinnlichen Bewußtseins. Wir fühlen nur als Einzelne und nur als irgendwie individuell Bestimmte, daß wir mehr sind als Einzelne, nämlich endliches Sein und als solches schlechthin gesetzt. Dieses Selbstbewußtsein ist allein über jeden Gegensatz erhaben, weil wir uns in der Identität mit dem Gegenstand, von dem wir abhängen, dem Sein, schlechthin abhängig fühlen. Könnte man sich ein höchstes Wissen oder Thun vorstellig machen, so bliebe doch hier überall der Gegensatz zwischen dem Subjekt und dem Gegenstand, den wir denken oder wollen. Eine völlige Identität — und in ihr findet Schleiermacher das höchste — wird hier nicht hergestellt; sie ist nur im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl.¹⁾

An und für sich kommt schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl überhaupt nicht vor. Warum? Weil es für sich nichts wäre als ein leeres, unendliches Gefühl, daß man überhaupt und als unbestimmtes Sein dem allgemeinen Sein angehört. Sein Wesen bleibt freilich auch so dasselbe. Aber seine unisone Einheit wird durch die Verbindung mit den Momenten des sinnlichen Selbstbewußtseins erst zu „frommen Erregungen“. Würde das bloße Abhängigkeitsgefühl für sich dastehen, so gliche es einem Ring, der nichts umfaßt. Wären wir bloss sinnliches Selbstbewußtsein, so zerfielen unser Leben in eine unendliche Reihe einzelner zusammenhangloser Stücke. Die psychologische Bedeutung des religiösen Gefühls ist also darin zu finden, daß es recht eigentlich die Einheit des Lebens, des einzelnen wie des allgemeinen, darstellt.²⁾

Darin liegt aber auch seine religiöse Bedeutung. Denn wie wir schon wiederholt bemerkt haben, nicht die Abhängigkeit, sondern die Absolutheit bezeichnet den religiösen Charakter des Gefühls. Dasselbe stellt uns nicht unter einen und wäre es den größten Gegenstand, die Welt, oder das höchste Subjekt, Gott, sondern nimmt uns in die absolute Einheit alles Seins zurück, um uns dieselbe — sofern wir unser Einzelbewußtsein doch nie aufgeben können — als Abhän-

¹⁾ A. a. O. § 5, 2. ²⁾ Man kann nicht sagen, die Einheit des Bewußtseins, denn dieses gehört ja dem Gebiet des Gegensatzes an. Die Persönlichkeit geht offenbar im religiösen Gefühl verloren. Man wird überall von dem einzelnen Sein auf das Sein überhaupt als das eigentliche Subjekt aller besonderen Lebensfunktionen hingewiesen.

gigkeit fühlen zu lassen. Mit demselben Eifer, mit dem Schleiermacher sein religiöses Gefühl über jeden Gegensatz zu stellen bemüht war, sucht er nun seine Beharrlichkeit im Wechsel der sinnlichen Gefühle festzustellen. Die stille Voraussetzung dieser Erörterung ist wieder das Dogma von der qualitativen Identität alles Seins seinem transcendentalen Wesen nach. Es soll kein mechanisches Nebeneinandersein des höheren und des sinnlichen Lebens geargwohnt werden. Das höhere kommt ja nur im niederen zum empirischen Leben, das niedere nur im höheren zur Einheit. Aber das ist auch alles, was Schleiermacher für den prätendirten organischen Zusammenhang beider zu sagen vermag. Dieser Zusammenhang scheitert wie der von Einheit und Gegensätzlichkeit überhaupt an dem exclusiven Charakter der formalen Kategorien, in welche Schleiermacher das unendliche reale Leben zu fassen wähnt. Ueber die Unzulänglichkeit derselben kann kein Zweifel obwalten. Man muß sich hier einfach darauf beschränken, den Sinn seiner Ausführungen zu constataren, um sie dann zu verwerfen. Jeder einzelne Eindruck soll in die Einheit unseres Lebens, dieses in die des allgemeinen Lebens aufgenommen werden. Wir sind fromm, wenn wir Alles als Menschen und uns selbst stets nur als allgemeines Sein erleben. Subjekt des Weltlebens ist ja dieses Sein, dessen einziger Inhalt die Einheit ist allein. Der Mensch ist nur eine seiner Individualisierungen, die es an ihrem transcendentalen Charakter festhält. Es kommt darauf an, daß wir keinem Eindruck unterliegen, sondern jedem durch die Einreihung in alle übrigen gewachsen bleiben. Es kommt darauf an, daß wir in keiner Unternehmung ganz aufgehen, sondern in jede mit dem Vorbehalt ihrer Vereinbarung mit allen andern eintreten. Es kommt darauf an, daß wir nichts als Individuum erleben, sondern alles als Menschen, als Glieder eines unendlichen Ganzen, das uns absolut determinirt und in dessen unendlicher Einheit wir den Ausgleich der Widersprüche des Erdenlebens finden. Schleiermacher hat mit gutem Grund vermieden in die formalen Schemata seiner Wissenschaft den vollen Strom des Lebens hineinzuleiten. Er würde sie hinweg geschwemmt haben. Er hat durch kein Beispiel die Gestaltung des Lebens, das seine philosophische Phantasie aufbaut, mit der realen lebendigen Wirklichkeit auszuföhnen versucht. Aber ohne den Ausgangspunkt in dieser Wirklichkeit, die erklärt werden soll, zu nehmen, kann eine Wissenschaft höchstens nur gute systematische Fingerzeige und leitende Gesichtspunkte geben, an deren Hand man seinem Objekt näher zu kommen vermag, nie aber eine reale Erkenntniß realer Größen.

Deutlicher soll das Verhältniß beider, des höheren und niederen Bewußtseins durch die begleitende Empfindung der Lust und Unlust, den Gradmesser seiner Richtigkeit, zu Tag treten. Freilich dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl als solchem haftet weder Lust noch Unlust an. Es allein würde jene „unveränderliche Gleichheit“ des Lebens bewirken, in der Schleiermacher „die Seligkeit des Endlichen“ ahnt. Nur die Eigenheit des höheren Bewußtseins „zeitlich“ zu werden, läßt die wechselnden Empfindungswellen, die eigentlich nur das Meer des getheilten irdischen Lebens bewegen, auch an die Ufer der Ewigkeit anspülen, um wieder an ihnen abzuprallen. Es tritt auch hier wieder der alte Mangel hervor, daß in dem persönlichen Leben kein organischer Einigungspunkt, sondern nur eine Verührungsstelle des Unendlichen mit dem Endlichen gegeben ist, die aber beide wesentlich verschiedene und unvereinbare Welten — absolute Einheit und Vielheit in der Einheit — nicht zu verschmelzen vermag.

Der Gegensatz von Freude und Schmerz gehört eigentlich nur dem sinnlichen Bewußtsein an. Als solcher hat er mit dem höheren Bewußtsein nichts gemein. Allein jeder Moment des sinnlichen Lebens soll ja durch die Ewigkeit des absoluten bestimmt werden. In dem Maße nun, in dem sich eine einzelne Empfindung leicht in das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl einreicht, um eben in seiner unendlichen Einheit die Lösung des Widerspruchs zu suchen, in den sie mit ihrem Gegenstand immer geräth, ist Freude die Signatur des höheren Bewußtseins. In dem Maße aber, in dem ein sinnlicher Eindruck zu energisch und heftig ausgeprägt, sich dem Aufgehen in das allgemeine Seinsgefühl, in dem alle Gegensätze verschwinden sollen, entgegensetzt, ist Schmerz die Signatur des religiösen Lebens. „Das fast wieder Verschwinden“ dieses Gegensatzes in der höchsten Lebensstufe ist dann die eigentlich normale menschliche Lebensführung.¹⁾

Beispiel: Der Schmerz, den ein Todesfall in mir hervorruft, wird momentan mein höheres Bewußtsein trüben. Ich hänge an dem einzelnen Gegenstand, der mir Trauer einflößt. Bricht dagegen an der Hand der Erinnerung an die allgemeine Sterblichkeit das höhere Bewußtsein, das mich in die Einheit mit allem Sein stellt, durch, so löst sich der Schmerz in unendliche Wehmuth, die vielleicht durch das Gefühl der Ewigkeit des transcendentalen Seins zur Freude sich erhebt.

Oder: gebe ich mich der ausgelassenen Freude über ein sinnliches

Glück, z. B. den Besitz eines Menschen hin, so leidet das höhere Bewußtsein, weil ich in einem einzelnen Gegenstand die Welt zu finden versuche. Erwinnere ich mich dagegen, daß dieser Mensch wie ich Glied der Menschheit ist und daß ich die Menschheit in ihm lieben soll, nehme ich ihn somit in die Gattung zurück und durchbringe mich mit dem Bewußtsein, daß auch die Gattung nur Glied im allgemeinen Sein ist, in ihrer sinnlichen Einzelgestalt vergänglich, als Ausfluß des ewigen Seins selbst ewig, so hat das höhere das niedere Bewußtsein überwunden und mein Gefühl nährt sich jener froh-wehmüthigen Resignation, in der ich die Seligkeit auf Erden allein vorschmecken kann. Denn das höhere Bewußtsein ist ja weder Freude noch Schmerz, es nimmt an beiden Theil, um beide in seine wandel- und wechsellose Seligkeit zu verklären.

Wir sehen also auch hier wieder wie überall die unendliche Einheit durch die Vielgestaltigkeit des irdischen Lebens durchblicken. In ihr sollen wir die Lösung aller Gegensätze und Widersprüche des Lebens suchen. Ob sie andere als Philosophen und zwar von dem Naturell, welches sich in Schleiermachers Briefen in seiner lebenswürdigen Einzigkeit verewigt hat, dort finden können? Jedenfalls wird der Werth der persönlichen Gefühle, der einzelnen That, des besonderen Zweckes in dieser Weltanschauung, die für sie gerade keine Erklärung und für ihren Verlust keinen Ersatz bietet, und damit der Werth des gesammten persönlichen Lebens, tief herabgesetzt.¹⁾

In der ganz unvermeidlichen Verendlichkeit des Absoluten will Schleiermacher auch den Grund zu allen menschenähnlichen Gottesvorstellungen gefunden haben. Das absolute Abhängigkeitsgefühl gibt eigentlich gar keinen Gottesbegriff. Wo nun aber die Menschen doch das Bedürfniß fühlen, sich den Gott, den sie unausgesprochen im Gefühl tragen, vorzustellen, da tritt es als vernichtende Kritik jeder Vorstellung, die einen realen Gegenstand für sich prätendirt, entgegen. Wir haben aber schon angedeutet und werden später dringendere Gelegenheit finden, nachzuweisen, wie die Täuschung dieser Philosophie,

¹⁾ Schleiermachers religiöse Weltanschauung verbietet es geradezu dem Individuellen oder Persönlichen (denn beide Begriffe fallen für ihn zusammen) mehr als einen empirischen, im gegensätzlichen Weltleben allein begründeten Werth zuerkennen. Die höchste Einheit soll nicht nur alle Gegensätze, sondern auch alles Einzelne, das sie ja verschuldet, in sich zurücknehmen. Daß die Ethik, welche „das Handeln der Vernunft auf die Natur“ darstellt, diesem Begriff mehr Bedeutung abgewinnen mußte, wie die Dogmatik versteht sich. Aber auch dort kommt ihm nur ein empirischer und also vergänglicher Werth zu.

welche das Bedürfniß der Personifikation ohne weiteres als Ursache des Glaubens an eine reale, fürsichseiende Existenz Gottes vermuthen läßt, nur die nothwendige Consequenz ihrer im absoluten Abhängigkeitsgefühl abgepiegelten apriorischen Gottesidee ist.¹⁾

3. Es ist bereits ausgesprochen worden, daß das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl die höchste Form des menschlichen Bewußtseins bezeichnet. Sie wird demgemäß auch nur auf der höchsten Stufe geistiger Bildung, um nicht zu sagen philosophischer Befähigung sich herausstellen. Aber das religiöse Gefühl ist immer da. Nur daß es nicht von Anfang über das sinnliche dominirt. Während es durch die sinnlichen Gefühle durchbricht, wird es zugleich von diesen, wo sie vorherrschen, verdunkelt. Das gibt Schleiermacher das Recht, von Entwicklungsstufen des religiösen Gefühls zu sprechen.

Andererseits bleibt die Erscheinung des religiösen Gefühls, obwohl dies im Grunde und überall dasselbe ist, stets bedingt durch den sinnlichen Charakter, in dem es zum Durchbruch kommt. Der ist verschieden nach Race, Klima, Nationalität, Temperament u., so daß Schleiermacher mit Recht von verschiedenen Arten oder Gattungen des religiösen Bewußtseins auch bei gleicher Entwicklungsstufe reden kann. Man denke nur an die verschiedene nationale Ausprägung desselben Polytheismus auf griechischem und römischem Boden: Oder man vergleiche den persischen mit dem griechischen. Dieselbe Entwicklungsstufe des religiösen Gefühls und doch verschiedene Religionen.²⁾

Im Allgemeinen wird sich gewiß gegen diese übrigens vorerft rein formale Unterscheidung nichts einwenden lassen. Doch ist die Entwicklung des religiösen Gefühls durch verschiedene Stufen hindurch und in verschiedenen Arten im Voraus durch die Lehre von der unveränderlichen Gleichheit des höheren Bewußtseins bedingt. Sie fällt demnach fast ganz auf Seite des sinnlichen Lebens. Denn wenn auch das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl „unzeitlich“ stets vorhanden ist und von einem unmittelbaren Durchbrechen desselben durch die sinnlichen Gefühle geredet wird, so ist es doch ganz eigentlich die empirische Weltbildung, welche den Gesichtskreis des Einzelnen zu dem des Volks, der Menschheit und endlich des allgemeinen Seins erweitert, in dem er seine absolute Bedingtheit findet, ebenso wie die artbildende

¹⁾ Wenn schon dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl im einzelnen Menschen die Aeußerung fast zuwider ist, wie schwer muß ihm erst die äußere Darstellung, welche auf der Identität der Gemüthszustände beruhen soll, in der Gemeinschaft werden! Beweis dafür der ganze blasse Abschnitt über die Kirche § 6.

²⁾ A. a. O. § 7.

Kraft ganz allein in dem sinnlichen Volks- und Racencharakter, der durch Klima und Natur gebildet wird, zu suchen ist. Es ist in der That der engere oder weitere durch die Welterfahrung gebildete Gesichtskreis, in dessen Rahmen sich das religiöse Gefühl aus der Abhängigkeit vom Einzelnen (Fetischismus und Polytheismus) zu der absoluten vom gesammten Sein als einer unendlichen Einheit (Monotheismus) entwickelt.

Diese Bemerkungen werden § 8 bestätigt. Hier gibt Schleiermacher zugleich vortreffliche Anhaltspunkte für eine Untersuchung über die Entwicklung des religiösen Bewußtseins. Freilich über den Anfangspunkt vermag er so wenig, wie irgend ein Sterblicher genügende Auskunft zu geben. Seine Meinung, daß das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nicht etwa durch die Weltbildung erst erzeugt, sondern nur entwickelt und zur vollen Entfaltung gebracht werde, gestattet ihm, die Thatsache empfundener Abhängigkeit vorausgesetzt, eine doppelte Vorstellung. Entweder hat man diese Abhängigkeit anfangs nur auf einzelne Gegenstände der Natur oder Symbole innerer Erlebnisse bezogen und also mit dem Götzendienst begonnen, der sich dann bei Ausdehnung der Familie zum Stamm und des Stammes zum Volk, zum Polytheismus vorerst entwickelte, oder das von der Welterfahrung unabhängige dunkle Gefühl einer unendlichen Abhängigkeit, für die man in der Welt keinen adäquaten Gegenstand, der sie veranlassen konnte, findet, hat sich hier zum Polytheismus und Fetischismus verirrt, dort zum reinen Monotheismus verklärt. Jedenfalls hätte Schleiermacher die Abhängigkeit, die er als Thatsache mit Recht aufnimmt, genauer nach ihrer specifischen Art untersuchen müssen, um von da aus auf einen denkbaren Anfangspunkt und von ihm auf die möglichen Entwicklungswege zu kommen. Das philosophische Postulat der Absolutheit verhindert ihn, das berechtigte, weil unabweisbare Moment des Persönlichen und die Forderung einer selbständigen Realität der bedingenden Macht in dem Gefühl zu entdecken, dessen zielsehende und übermächtige Gewalt gerade in diesen beiden eine Erklärung seiner Abhängigkeit sucht. Da er dies übersah, blieb ihm als Weg zum Gefühl des Absoluten nur die Erweiterung des Selbstbewußtseins zum Welt- und Seinsbewußtsein.

Aber dieser Weg ist bedeutsam genug, um genauer begangen zu werden.¹⁾ Im Anfang ist das Leben so enge wie möglich zu denken.

¹⁾ Vgl. a. a. O. § 8.

Es sind nur wenig Dinge, mit denen der Mensch in Berührung kommt. Auf sie bezieht er seine Abhängigkeit, sobald sich irgend ein bedeutender Eindruck an sie knüpft, ohne zu untersuchen, in wiefern der Gegenstand selbst mit ihm zusammenhängt. Die Ursache des Götzendienstes und die Quelle alles Aberglaubens. „Hier ist der Sinn für die Totalität noch nicht entwickelt.“ Der Mensch kennt nur sich und seine Familie. Er braucht nur einen Familiengott. Freilich die Frage hat Schleiermacher nicht erwogen, warum man in Indien z. B. diese Gottesidee an einen Holzklotz heften mochte, während der Familiengott des Abraham schon den Charakter geistiger Unendlichkeit an sich trägt. Bereits hier ist evident, wie der Weg der Erweiterung des weltlichen Gesichtskreises nicht ausreicht, um zu dem Glauben an einen unendlichen Gott für Alle zu gelangen. Vielleicht bietet sich von der sittlichen Beanlagung des Menschen aus, die ja ihrem Wesen nach in der Abhängigkeit von einem sittlichen Ideal besteht, noch ein anderer und kürzerer Weg, in dem man ein Korrektiv für die leeren Ausschweifungen der religiösen Phantasie in die Welttotalität finden könnte. Diese Bemerkung haben wir schon in entscheidender Weise zur Kritik und Korrektur der Schleiermacherschen Gottesidee andersorts zu verwenden Gelegenheit gehabt.¹⁾

Wo dagegen ein Volk, vielfältigeren Eindrücken ausgesetzt, seinen Gesichtskreis erweitert und endlich zu der Kritik, welche für die Abhängigkeit eine wirklich entsprechende Ursache sucht, heranreift, entwickelt sich der Glaube an viele geistige Götter, der eigentliche Polytheismus. Daß hinter dieser Vielheit stets eine Einheit gesucht wurde, ist zweifellos; aber daß man durch eine systematische Gliederung und organische Verbindung dieselbe gefunden habe, unwahrscheinlich. Ueberdies kommt Schleiermacher auf diese Weise seiner „unendlichen Einheit“ keinen Schritt näher und müßte bei einer einheitlich gegliederten Vielheit stehen bleiben. In der That der natürliche Standpunkt einer Religion, die für jedes entstandene Ding eine Ursache sucht und diese Gott nennt. Wie von hier aus der Uebergang zum Monotheismus gemacht werde, ist nicht verdeutlicht. Die Entwicklung des Volksbewußtseins zum Menschheitsbewußtsein reicht hiefür nicht aus. Es ist überhaupt fraglich, ob diese nicht erst die Folge des höher entwickelten Gottesbewußtseins sei. Wenigstens haben die Juden sich sehr als

¹⁾ Vgl. Schleiermachers Lehre vom schlechtthinigen Abhängigkeitsgefühl in dieser Zeitschrift Bd. XVI.

Juden gefühlt, als sie schon an einen Gott für alle Menschen glaubten. Es ist auch nicht etwa der über die ethnologischen Grenzen hinausschauende Blick, es ist auch nicht ein irgendwie durchbrechendes Einheitsgefühl, es ist die Erkenntniß des Wesens Gottes, welche die gesammte Menschheit für ihn fordert. Es ist das im Gewissen offenbare schlechthin Gute, was sich dem Menschen als das wahrhaft Reale, Unendliche, Allbedingende kund gibt, es ist der allschaffende Geist, der sich den Menschen früher als Gott des Himmels und der Erde ankündigt, als sie mit ihrem Blick Himmel und Erde ausgemessen haben. Das ist der eigentliche Quellpunkt des jüdischen, des platonischen und jedes lebendigen Monotheismus, dessen ursprünglicher die Menschheit durchbrechender Strom, freilich von der erweiternden Weltbildung in ein reinliches Bette geleitet und mit den frichtigen Ufern umgeben werden muß. Schleiermacher kennt wohl die Fläche und die Ufer, aber nicht den Strom selbst. Ihm dreht sich Alles um die Scheidung des sinnlichen (gegenständlichen) und des höheren (einheitlichen) Bewußtseins und seine Erweiterung vom Individuellen zum Universellen. Ein guter Weg, der aber allein betreten nicht zum Ziel führt. Es handelt sich ihm nicht darum, daß wir vor Allem die sittlichen Eindrücke, daß wir das Gute, sondern daß wir die ganze Welt unterschiedslos in unser Abhängigkeitsgefühl aufnehmen, denn sein (dogmatisches) Ziel ist nicht Gott als unendliche, heilige (persönliche) Realität, sondern als unendliche alles umfassende, alles producirende (*sit venia verbo!*) Einheit.¹⁾

Die verschiedenen Vorstellungen von Gott haben übrigens ihren Grund gar nicht allein in dem Intellekt oder der verschiedenen Darstellungsweise, sie gehen aus wirklich verschiedenen religiösen Gemüthszuständen hervor. Sie sollen einestheils von der verschiedenen „Ausdehnbarkeit“ des Selbstbewußtseins, andernteils von der klareren oder unklareren „Scheidung des höheren und niederen Bewußtseins“ abhängen. Wenn aber die Entwicklung des höheren Bewußtseins d. h. des dominirenden Einheitsbewußtseins doch immer an der „Ausdehnung“ des Gesichtskreises hängt, so wird diese Scheidung eben ihre Folge sein, zumal wenn man die irgendwie eingeborene Einheitsidee für das ausdehnende Princip ansehen will. Bleibt dieser Ausdehnung des Gesichtskreises zweifellos ein großer Einfluß auf die Entwicklung der Religion, so ist uns das letztere ein psychologisches Phänomen, das Schleiermacher nicht hinlänglich aufgeklärt hat. Uebrigens fal-

¹⁾ Vgl. a. a. O. § 8, 2.

len die Arten und Stufen nach dieser Erörterung kaum auseinander. Die niedere Stufe ist auch eine andere als die höhere.

Demgemäß fällt denn auch die kurze Kritik der drei monotheistischen Religionen, der christlichen, jüdischen und mohamedanischen aus. Wenn das Judenthum mit dem Fetischismus verglichen wird, weil es die Liebe Gottes nur auf den Stamm Abrahams beziehe, so beweist dies nicht nur ein Verkennen jener vollberechtigten Energie des religiösen Gefühls, welches den Gott der Welt als seinen Gott festhält, sondern das für uns hier Wichtigere, daß Schleiermachers Werthurtheil über die Religion wieder nur nach der Quantität, gar nicht nach der Qualität der Gottesidee sich bemißt. Es ist ein kleiner Kreis, auf den ein kleiner Gott bezogen wird. Das ist der Fehler, den er am Judenthum tadeln zu müssen meint. Hingegen wäre der Islam gerade wegen seines „leidenschaftlichen“ Charakters darnach angethan, die Frage zur Erwägung zu geben, ob derselbe aus der zu engen oder der zu unheiligen Vorstellung Gottes sich erkläre. Aber Schleiermacher vergleicht ihn nur noch mit dem Polytheismus. Warum? Er ist der strengste Monotheismus; aber er stellt sich den einen Gott „sinnlich“ d. h. als ein Einzelwesen vor. Die Beurtheilung des Christenthums folgt später in ausgeführter Weise. Hier wird es nur als die Religion gepriesen, welche beide gerügte Fehler vermeide. (Zu der kurzen Erwähnung des Pantheismus vgl. die citirten Abhandlungen.)

Es bleibt noch zurück, die beiden Hauptarten der Frömmigkeit, welche Schleiermacher unterscheidet, ins Auge zu fassen.¹⁾ Die eine soll das Natürliche in den menschlichen Zuständen dem Sittlichen, die andere das Sittliche dem Natürlichen unterordnen. Da diese Theilung nur zur Feststellung der eigenthümlichen Art des Christenthums gemacht wird, so untersucht sie Schleiermacher auch nur nach ihrem Vorkommen auf der höchsten monotheistischen Stufe der Religionsentwicklung. Der Theilungsgrund wird hier ebensowenig wie früher dem seiner Natur nach schlechthin untheilbaren und zu keiner Theilung veranlassenden schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl entnommen. Es ist die unendliche Mannichfaltigkeit der sinnlichen Erregungen, in welchen das religiöse Gefühl erst „zum Moment“ wird, welche sie veranlaßt. Es sind die verschiedenen Arten der sinnlichen Gefühle und die verschiedenen Bedingungen, unter welchen sie sich durch das religiöse leichter oder schwerer bestimmen lassen, welche selbst einer Classification

¹⁾ GlnsI. § 9.

fähig auch den Charakter der Frömmigkeit, selbstverständlich nur den empirischen, in die Erscheinung tretenden, bestimmen.

Die etwas schwülstige Erklärung der s. g. teleologischen Frömmigkeit läuft darauf hinaus, daß der Mensch aus dem Bewußtsein seiner totalen Abhängigkeit, das ihm nur inmitten seiner Weltstellung aufgeht, sofort und fortwährend Impulse zum Handeln schöpft, zu einem Handeln, das eben wohl diese seine Stellung in der Welt reguliren soll. Das Unterordnen des Natürlichen unter das Sittliche bedeutet also hier nichts anderes, als die entschlossene Verwendung der Naturanlage und aller Welteindrücke und Erlebnisse, die dem Menschen ohne sein Zuthun nahe treten, zum Aufbau eines Lebens, das sich seiner Stellung in der Welt immer klarer bewußt wird, um sie immer mehr zu vervollkommen. So wie das Resultat dieser teleologischen Willensbewegung nichts anderes sein kann als ein in sich und mit der Welt harmonirender Charakter, so ist ihr eigentlichster Impuls auch gar nicht in dem einzelnen Erlebnis, das dem Menschen begegnet, sondern in der allgemeinen und wesenhaften Einheit des Seins, die ihn überwältigt, zu suchen, so daß Schleiermacher allerdings in dem Gottesbewußtsein das entscheidende Motiv dieser Sittlichkeit, und in dieser Sittlichkeit die eigenartigste Auswirkung dieser Frömmigkeit finden darf.

Umgekehrt soll die s. g. ästhetische Frömmigkeit jeden Zustand und also auch jeden Thätigkeitszustand als Ergebniß der Gesamteinwirkung alles Seins auf das Subjekt empfinden, ohne dazu fortzuschreiten, auf dieses Ergebniß selbstthätig einzuwirken. Warum das Einheitsgefühl hier nicht Impuls zur That wird, bleibt unerörtert. Es wird nur als Thatsache hingestellt, daß die Einen ihre absolute Abhängigkeit in der Welt empfinden, um sich darein zu ergeben, die Andern, um sie zu einem ihr entsprechenden einheitlichen Lebensbau zu verwerthen.

Es liegt auf der Hand, daß diese Theilung der Unterscheidung des aktiven Christenthums von dem fatalistischen Muhamedanismus zu lieb gemacht ist. An sich eine bloße Temperamentsverschiedenheit, die sich unter dem Einfluß verschiedener Klimate entwickelt und wohl geeignet ist, die hervorragende, aber nie die alleinige Richtung von Personen und Völkern zu bezeichnen, erweist sie sich schon als historisch unhaltbar, wenn wir uns erinnern, daß die Seelenschönheit der Griechen eine sehr betonte aktive Erziehungsthätigkeit voraussetzt, und daß die Muhamedaner gerade aus ihrem starren Fatalismus die Motive

zur Gründung eines Weltreiches genommen haben. Diese wieder nur die formale Seite treffende Unterscheidung ist aber, ganz abgesehen von ihren inneren Schwierigkeiten, auch darum unhaltbar, weil offenbar beide Momente dem Christenthum eigenthümlich sind: die Aufnahme der Gnade als Motiv zur That und die Empfindung der That als Ergebnis der Gnade. Wenn wir nun auch den aktiven Charakter des Christenthums gar nicht in Frage stellen, so unterscheidet sich doch seine Aktivität von der jeder andern Religion nicht nur durch die rein geistige Natur seines Ideals, des Gottesreichs, sondern eben so sehr und eben damit durch den qualitativ verschiedenen Gottesgeist, der hier Impuls zu einem ganz anderen Thun wird, weil er eben ein anderer, vorwiegend durch die sittliche Idee bestimmter, Geist ist.

Wir können uns nicht verhehlen, daß die ästhetische Form der Frömmigkeit dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl mehr conveniren müßte, als die teleologische. Denn es läßt sich immer schwer einsehen, wie eine absolute Naturbestimmtheit Impuls für die unendliche Mannichfaltigkeit der menschlichen Thätigkeit werden könne. Gerade die Absolutheit als einziger Charakter jenes undefinirbaren bestimmenden Etwas, das uns in schlechthinige Abhängigkeit stellen soll, erschwert es, in dem religiösen Gefühl den Universaltrieb aller sittlichen Thätigkeit zu finden, wenn man nicht mit Schleiermacher den letzten und ausschließlichen sittlichen Zweck in die Einheit der Lebensführung setzen will, wobei freilich immer noch unerklärt bleibt, wie das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl je aus seiner unabänderlichen Ruhe heraustreten und selbst Impuls werden könne. Wir können hier nicht untersuchen, ob diese einseitig formalistische Lebensbeurtheilung, welche die Einheit des Lebens als Ideal und Impuls aller sittlichen Thätigkeit allein kennt, nicht in ihren letzten Resultaten mit der zu ihrer Ergänzung jedenfalls unentbehrlichen, auf die ethische Substanz des Geistes gerichteten, welche eine Realität des Guten in dem für es bestimmenden Gott und für es bestimmten Menschen kennt, zusammentreffen wird. Aber ihre einseitige Durchführung bei Schleiermacher fällt in die Gefahr, die einzige materiale Ausfüllung der Gottesidee und damit auch des sittlichen Ideals in der empirischen Welt zu suchen, ohne die Mittel zu besitzen, in ihr das Göttliche von dem Ungöttlichen nach einem anderen Maßstabe als dem rein formalen, der erreichten oder fehlenden Einheit, zu scheiden.

Daß wie alle Thätigkeit, so auch alle Verschiedenheit in der Religion, die ihrem Wesen nach überall nur eine und zwar schlechthinige

Abhängigkeit ist, auf Rechnung des Weltbewußtseins zu setzen sei, spricht § 10 in ganz unzweideutiger Weise aus. Freilich will Schleiermacher mehr als eine „Verschiedenheit durch Zeit und Raum“, er will eine „innere“ Verschiedenheit der Religionen constatiren. Allein diese innere Verschiedenheit besteht ihm in nichts anderem, als in dem, daß „das an und für sich auf derselben Stufe gleiche Gottesbewußtsein an irgend einer Beziehung des Selbstbewußtseins auf so vorzügliche Weise haftet, daß es sich mit allen anderen Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins nur vermittelt jener einigen kann, so daß dieser Beziehung alle anderen untergeordnet sind und sie allen anderen ihre Farbe und ihren Ton mittheilt“. Wir finden uns hier schon an die berühmte Definition des Christenthums erinnert. Dieses unterscheidet sich nämlich von allen anderen Religionen dadurch, daß jedes religiöse Moment in ihm auf die Erlösung durch Jesus bezogen wird. Daß das von Jesus entfaltete Gottesbewußtsein gerade durch ihn auch innerlich von dem durch Moses oder Muhammed geoffenbarten verschieden sei, versteht sich von selbst. Aber es handelt sich doch überall nur um die Klarstellung des schlechtthinigen Abhängigkeitsgefühls und des aus ihm zu entwickelnden religiösen Bewußtseins. Dieses ist in jeder Religion latent vorhanden, und alle Verschiedenheit und der ganze Werth der einzelnen historischen Religionen bemißt sich allein darnach, ob in ihnen dasselbe zum vollen Durchbruch und zur klaren Erkenntniß gekommen ist.¹⁾

4. Bis dahin sehen wir den Boden der Philosophie nicht nur nicht verlassen, sondern mit Entschiedenheit behauptet. Das schlechtthinige Abhängigkeitsgefühl, dieses Wesen und diese Vollendung aller Religion, ist aus der Philosophie in die Dogmatik herübergenommen worden und zwar unverändert. Es fragt sich jetzt nur noch, was das Christenthum zu ihm hinzubringe, oder von ihm abthue. § 10 hat uns nach dieser Seite wenig versprochen, indem er zu erkennen gab, daß die historischen Religionen gleichsam nur die Form sind, in welcher diese ewige Religion erscheint und nur in dem Maß Werth haben als sie dieselbe zum vollen und bewußten Besitz des Menschen bringen. In diesem Religionsbegriff selbst endlich fanden wir eine

¹⁾ Vgl. hierzu die Ausführungen des § 10 mit § 32 — 34. Ferner § 22 u. 29.

eingeborene Unveränderlichkeit, welche es ausschließt, daß den historischen Religionen eine andere Aufgabe zufalle, als sie in das rechte Licht und das Leben in die rechte Abhängigkeit von ihr zu stellen.

Den eigenthümlichen Charakter des Christenthums findet Schleiermacher mit Recht darin, daß in ihm alles auf die durch Christus vollzogene Erlösung bezogen wird. Wie wenig er gesonnen ist, es von den arderen Religionen als eine neue Religion zu scheiden, wie fest er an seiner inneren und wesenhaften Identität mit allen, sofern sie etwas von der allgemeinen und ewigen Religion der schlechthinigen Abhängigkeit in sich tragen, hält und wie völlig er endlich seinen Werth in die vollständige Entbindung dieses religiösen Bewußtseins setzt, geht sehr deutlich aus seiner Erklärung der Erlösung hervor. Die negative Seite dieses Begriffs ist nichts anderes als die „Gebundenheit des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls“. Die Lebendigkeit des höheren Bewußtseins erscheint gehemmt, seine dominirende Einigung mit dem sinnlichen ausgesetzt. So bleibt für die positive Seite eben nur die vollständige Entbindung des Gottesbewußtseins, die ihm seine dominirende Stellung über dem Weltbewußtsein zurückgibt. Die Erlösung setzt also das Vorhandensein des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls in der Menschheit voraus, aber nicht in so ausreichender Stärke und Klarheit, daß es ihm gelänge, alle sinnlichen Lebensmomente unter seine einheitliche Determination zu bringen. — Wir stehen hier mitten in dem philosophischen Religionsbegriff Schleiermachers, den seine Erklärung des Christenthums viel weniger alteriren, als innerhalb seines Umkreises erst recht klar stellen will. Es ist das sinnliche Bewußtsein, das am Einzelnen, Gegensätzlichen haftet und darüber die ureigene Abhängigkeit des Lebens, indem es sie an sinnliche, einzelne Gegenstände anheftet, zerstört und dasselbe seiner Einheit beraubt, welches im Christenthum ganz begraben werden soll in das unendliche Gefühl einer allgemeinen und totalen Abhängigkeit alles Endlichen, in welcher nicht nur der Einzelne eben um seiner Einzelheit willen, sondern das Ganze wegen seiner gegensätzlichen empirischen Gestalt jene vollständige Einheit erleben muß, die es absolut determinirt und in der es den Impuls zur Ueberwindung aller Gegensätze finden soll. — Schleiermacher hat mit dieser Erklärung des Christenthums zugleich einen ersten und ernstesten Versuch gemacht, dasselbe als höchste Religionsstufe wissenschaftlich festzustellen. Weil es das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, das alle anderen in Formeln und kultischen In-

situationen entstellt und gebunden haben, völlig entbindet und in einem einheitlichen Leben seine adäquate Darstellung finden läßt, deshalb ist es die höchste Stufe religiöser Entwicklung und zugleich deren Vollendung. Alle Religionen stehen ihm daher als erlösungsbedürftig gegenüber, bestimmt in es überzugehen. In der That vortreffliche Anhaltspunkte für eine Religionswissenschaft, die auf exakte Methode hält, wenn nur der zu entwickelnde Grundbegriff, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, befriedigender und erfahrungsmäßiger als in der Philosophie untersucht und nach seinem Wie und Woher tiefer erkannt und festgestellt wäre!

Wenn nun aber Schleiermacher in der stufenweisen Entbindung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls den allmählichen und organischen Durchbruch der höchsten Einheit, des Seins — denn ein anderer Gottesbegriff ist bis dahin aus dem philosophischen Religionsbegriff nicht zu entnehmen gewesen — im Zusammenhang einer sich ausbreitenden, universellen Weltbildung nachweist und damit die Einheit des religiösen Geistes in seiner historischen Ausprägung rettet, will er doch weder die Einzigkeit noch die absolute Vollendung des Christenthums schmälern. Das beweist seine Darstellung der historischen Entstehung dieser Religion und seine Erklärung der Person ihres Stifters. Sehr richtig wird bemerkt, daß es keine eigentliche religiöse Gemeinschaft mit Christus gebe, wenn nicht durch ihn das religiöse Bewußtsein auch völlig entbunden werde. Ebenso, daß es nur durch ihn entbunden werden könne. Warum? Weil in ihm das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nicht nur ursprünglich und „von seiner Geburt an“ zum Durchbruch kam, sondern auch thatsächlich das niedere, sinnliche Selbstbewußtsein völlig in das höhere aufgenommen hat. Da nun im religiösen Gefühle Gott thatsächlich, wenn auch immer nur auf endliche Weise d. h. in Abhängigkeit erlebt wird, so kann Schleiermacher mit Grund von einer vollendeten Gottesoffenbarung in Christus, welche die einmalige Vollendung der Religion bezeichnet, reden.

Aber wie ist dies erklärlich? Lag es in der Absicht der höchsten Einheit hier und sonst nirgends vollkommen, wenn auch in Menschengestalt zu erscheinen? Nein, unter der Kategorie eines göttlichen Rathschlusses kann Schleiermacher die Offenbarung in Christus so wenig verstehen, als er Gott unter der Form eines beschränkten Einzelwesens, einer dem Menschen nachgebildeten Person, denken kann. Eine ganz andere sehr berechnete, wenn auch durch die bei Seite gelassene theistische Ansicht

ergänzungsbedürftige Idee wird wie zur Erklärung der Weltentwicklung, so der Person Christi und seiner Religion angewandt.

Bei Erklärung des geschichtlichen Eintritts des Christenthums geht Schleiermacher von einem doppelten, gewiß sehr richtigen Gesichtspunkt aus. Einmal kann der Anfangspunkt eines irgendwie bestimmten und also auch eines religiösen Lebenskreises nie aus dem Kreis, der seine Wirkungen umfaßt, allein begriffen werden. Andererseits muß seine Bedingtheit durch den Kreis, in dem er aufsteht, festgehalten werden. Ein Schema, das sich in allen historischen Untersuchungen bewährt hat und ohne dessen Berücksichtigung keine Darstellung und Erklärung auch des Lebens Jesu mehr Anspruch auf historische Wahrheit machen kann. Ja ein Schema, das geradezu schöpferisch in die Behandlung dieser Frage eingegriffen hat und zwar unter fortwährender größerer Anerkennung seiner Wahrheit.

Geht also der Anfangspunkt über die Natur des Kreises hinaus, in dem er auftritt, so kann er auch nicht als Evolution des Standes, Geschlechts, Volks u. s. w. verstanden werden, über deren Bildungskreise er weit hinausgreift. Er muß aus dem größeren Umkreis der menschlichen Gattung überhaupt begriffen werden. Es ist also anzunehmen, daß alle schöpferischen Heroen aus „dem allgemeinen Lebensquell“ zum Besten des Kreises, der ihr Auftreten gesetzmäßig erscheinen läßt, indem er sie bedingt, befruchtet sind. Alle solche Erscheinungen sind also in diesem Sinne unter dem Begriff der Offenbarung zu verstehen, und die Offenbarung Christi unterscheidet sich von allen anderen durch ihr vollständiges Unbeschränktheit durch Zeit und Raum, durch ihre Allgemeinheit, in der sie für Schleiermacher die Bürgschaft ihrer Vollendung und Ewigkeit besitzt. Wie nun aber die Offenbarung das Hervortreten eines der Menschheit ewig eingeborenen Momentes ist, so bleibt die persönliche That des Offenbarers darauf beschränkt, daß er den göttlichen Drang, der ihn überwältigt, freithätig, im klaren Bewußtsein und energischen Willen gleichsam die Kanäle oder die Organe, durch die er seinen neuschaffenden Strom ergießen kann, zur Verfügung stellt. Somit wäre die Einzigkeit der Person Jesu z. B. in Weidem zu suchen: in der Fülle und Dauer des göttlichen Impulses und der unter ihm anwachsenden persönlichen und freien Energie, die ihn für den eignen Charakter und für die Menschheit verwerthet. Nach unserem Dafürhalten eine vorzügliche Metaphysik und Psychologie, sobald man nur die Form des Processes ins Auge faßt! Die nothwendige Korrektur liegt auch hier wie-

der allein auf der materialen Seite einer genügenden Wesensbestimmung des „allgemeinen Lebensquells“, die ihm zugleich allein seine selbstständige Realität sichern kann. Ebenso deutlich tritt die philosophische Bedingtheit der Erklärung des seiner historischen Ausprägung nach von Schleiermacher nicht hinreichend gekannten Christenthums da hervor, wo die Person und das Wirken des Erlösers unter den Kategorien des Vernünftigen und Uebervernünftigen verstanden werden sollen. Diese Kategorien findet Schleiermacher in der traditionellen Theologie vor. Er muß sich deshalb als Theologe mit ihnen auseinandersetzen. Doch erinnern wir hier an eine frühere Bemerkung, die uns namentlich die philosophische Ethik nahe legte. Schleiermacher zeigt sich in seinen späteren Werken geneigt, der Vernunft, dem Geiste einen dominirenden Vorzug vor der Materie in der Art zuzugestehen, daß er auch das höchste oder absolute Sein, in dem beide universellen Weltgegensätze ihre begründende Einheit finden sollen, vorzugsweise unter der Kategorie der Vernunft oder des Geistes denkt. Ohne diese Neigung auch in der Gotteslehre zur vollen Geltung gelangen zu lassen, wie in der Ethik, woran ihn vielleicht die Antipathie gegen den steifen und primitiven Theismus der dogmatischen Schulen hinderte, schlägt sie ihm doch eine sehr gangbare Brücke in die christliche Terminologie, ja in die christliche Weltanschauung biblischer Abkunft.

Aus der Allen gleichmäßig innerwohnenden Vernunft, meint Schleiermacher, könne Jesu Erlöserthätigkeit nicht verstanden werden, weil dann eben Jeder für sich die Erlösung müßte bewirken können. Im Gegensatz zu dieser allgemeinen Durchschnittsvernunft, wenn wir so sagen dürfen, finde sich im Erlöser und durch ihn Uebervernünftiges (über die gewöhnliche Vernunft Hinausgehendes). Aber als schlechthin übervernünftig darf dies schon um deswillen nicht gedacht werden, weil sich ja gar nicht unterscheiden lasse, was in dem Erlöser dem göttlichen und was seinem eignen Geiste zukomme. Hier könne der göttliche Geist sehr wohl als höchste Steigerung der menschlichen Vernunft vorgestellt werden und in dem Erlösungsbedürftigen sei allemal auf gewisse Weise das schon gesetzt, was der göttliche Geist in ihm wirken soll. Es wird sich gegen diese Sätze, die alle die Idee der Gottebenbildlichkeit durchführen, ebensowenig im Interesse des Christenthums wie der von ihnen sehr fein durchdachten Psychologie etwas einwenden lassen.

Was nun aber dieser Gegensatz des Vernünftigen und Uebervernünftigen erfahrungsmäßig eigentlich allein bedeuten könne, zeigt

Schleiermacher erst in seiner Anwendung auf die christlichen Lehrsätze.

Alle christlichen Lehrsätze seien in einer Beziehung vernünftig, in einer andern übervernünftig. Uebervernünftig nämlich in dem Sinne, in dem alles erfahrungsmäßig Gegebene es ist. Vernünftig, sofern die Erkenntniß des Christenthums keinen anderen Denkgesetzen folgen könne, als alle Erkenntniß. Ja gerade in dieser Uebervernünftigkeit, in dieser Nichtlehrbarkeit sieht Schleiermacher mit scharfblickender Meisterschaft das specifisch Christliche, da ihm eben das Christenthum weder als Summe von Lehren, noch als Complex von kultischem Ceremoniell, sondern als unmittelbares Leben, als das Leben Christi, in die Geschichte eingetreten ist und lebendig in der Welt fortwirkt. Hier hören wir ebensowohl den Schüler Kants, der das Denken von der Erforschung des „Dinges an sich“ streng hinwegweist, der die Entstehung und das Dasein aller Dinge, nicht nur der vermeintlich in einziger Weise übervernünftigen, für schlechthin unergründlich erklärt und das Denken auf die Beschreibung und sachgemäße Ordnung der Erscheinungswelt beschränkt, sondern ebenso sehr den Begründer der christlichen Ethik, dem es vergönnt war zuerst auszusprechen, was auch der Reformation noch dunkel geblieben ist, daß das Christenthum Leben sei und so wie es als ein historisches Leben in die Welt eingetreten ist, so auch fort und fort in einem Lebenszusammenhang mit seinem Stifter nicht nur sich erhält, sondern geradezu besteht. Somit kann ihm auch der Glaube, durch welchen der Mensch an der Erlösung Theil nimmt, nichts anderes sein, als auf der fortgehenden Erfahrung der Erlösung beruhende Lebensgemeinschaft mit Christus. So wird ihm die christliche Lehre eine Glaubensbeschreibung, die Predigt ein Erfahrungszeugniß, die Kirche eine an der Darstellung ihres christlichen Lebensideals sich fort und fort erbauende Lebensgemeinschaft.¹⁾

5. Bevor wir uns ein abschließendes Vorurtheil über die Stellung der Glaubenslehre, wie sie bis dahin präcisirt worden ist, zu Schleiermachers Philosophie erlauben dürfen, müssen wir noch näher prüfen, was uns über die wissenschaftliche Gestaltung der erstgenannten eröffnet wird.

Die dogmatischen Sätze werden Auffassungen der christlich frommen Gemüthszustände genannt. Sie haben ein Gegebenes zu beschreiben, nämlich das fromme Selbstbewußtsein christlicher Abkunft.

¹⁾ Vgl. z. B. Alem §§ 10—15.

Ihre Form wird demnach zur darstellenden Belehrung über dessen Wesen. Damit soll die Theologie sowohl ihrem Gegenstande, wie ihrer Methode nach von der Philosophie getrennt werden. Die letztere ist constructive, die erstere Erfahrungswissenschaft. Die eine entwickelt ein Denkprincip auf dem Untergrunde der Totalität alles Seins, die andere stellt ein abgegrenztes Lebensgebiet, das religiöse, in der Absicht, dasselbe über seinen Inhalt aufzuklären, dar. Es ist also ebensowohl die Universalität des Gebiets, wie die constructive Systematik, welche die Philosophie von der Theologie scheidet. Während Schleiermacher mit gutem Grund betont, daß die Frömmigkeit als psychische Thatsache ganz und völlig von der Wissenschaft, die sie begriffsmäßig fixiren will, unabhängig sei, unterscheidet er diese wieder von dem unmittelbaren dichterischen und rednerischen Ausprechen religiöser Erregungen, indem er ihr eine systematische Verknüpfung der religiösen Bewußtseinszustände mittels der dialektischen Sprache empfiehlt. Hauptaufgabe ist hierbei, den eigentlichen an Stelle des bildlichen Ausdrucks zu setzen. Das kann jedoch der Theologie wegen der Unendlichkeit ihres Objekts nie völlig gelingen. Sie hat deshalb die Aufgabe jede religiöse Aussage auf das richtige Maß zurückzuführen. Da alle dogmatischen Sätze Ausdruck einer inneren Gegebenheit sind, so kann auch nie, wie in der Philosophie, einer Grund eines anderen werden, ihr wissenschaftlicher Werth liegt allein in der genauen Beziehung auf das im Weltbewußtsein sich entfaltende schlechtthinige Abhängigkeitsgefühl.

Wir übergehen hier die vortreffliche Abgrenzung des specifisch Christlichen zc. und fassen noch die eigentliche Methode ins Auge. Das schlechtthinige Abhängigkeitsgefühl ist der Spiegel, in den das gegensätzliche Leben, die getheilte Welt und die gegensatzlose Einheit Gottes ihr zusammenfließendes Bild werfen, und es ist deshalb Schleiermacher einerlei, ob er die christlichen Glaubens- (Lebens-) Sätze unter der Form menschlicher Lebenszustände, oder göttlicher Eigenschaften, oder endlich Beschaffenheiten der Welt darstellt. Wir haben eben Gott, Welt, Ich nur in uns; wir können keines allein beschreiben, ohne die andern zugleich zu treffen; wir können nur das eine hervorheben, um dadurch verschiedene Abtheilungen zu ermöglichen, aber in Wahrheit bleiben sie unter der religiösen Bestimmtheit als Thatsache, als Lebenserfahrung vereinigt, während unser Denken sie zur größeren Klarstellung des Inhalts unseres religiösen Bewußtseins trennt. Da sich nämlich das schlechtthinige Abhängigkeitsgefühl nur

in der Identität des Selbst-, Welt- und Gottesbewußtseins entfaltet und diese in sich vereinigt hält, so handelt es sich allerdings für Schleiermacher 'eigentlich nur darum, die frommen Gemüthszustände, in denen wir ja Gott und Welt allein erfassen, zu beschreiben und es ist nur der historische Zusammenhang mit der bisherigen dogmatischen Methode, der ihn veranlaßt, sie zu trennen, um Gott und Welt und Ich besonders zu beschreiben, freilich stets nur so, wie sie sich im religiösen Bewußtsein vorfinden. Daß alle Aussagen über die genannten Größen dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl, d. h. also der lebendigen Religion, entnommen und dadurch von dem Metaphysischen und Naturwissenschaftlichen getrennt werden, ist Schleiermachers eifrigste Sorge. Mit vollem Recht, wenn er eine Religionswissenschaft von den andern Wissenschaften trennen und selbständig machen will. Aber auch aus dem Grunde mit vollem Recht, weil es in der That für uns keine Beschreibung Gottes an sich, oder der Welt an sich geben kann, sondern Beider nur, wie sie sich im menschlichen Bewußtsein abspiegeln. Und zwar unter der Form des religiösen Bewußtseins, welches eben allein den religiösen Charakter aller Aussagen über Gott und Welt wahren kann. Schleiermacher will also mit gutem Grund keine Wissenschaft von Gott, sondern von der Religion, als der einzigen Art wie wir Gott in der Welt haben, aufstellen. Unstreitig der einzige Weg, um zu einer erfahrungsmäßigen und vernünftigen Behandlung dieser Frage aller Fragen zu kommen. Wir werden sehen, zu welchem Ziel er zunächst Schleiermacher führt.

Fragen wir noch am Schlusse der Einleitung, welche die Brücke aus der Philosophie in die Theologie Schleiermachers schlägt, wie sich beide in der Behandlung der Gotteslehre unterscheiden, so liegt die Antwort allein in der Methode, denn der philosophische Religionsbegriff wird aufrecht erhalten. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ist ohne Weiteres aus der Philosophie in die Glaubenslehre herübergenommen worden. Das Christenthum hat diese ewige Religion nur zur zeitlich vollendeten Erscheinung gebracht. So können wir auch nicht annehmen, daß die Gottesidee, unter deren Einfluß Schleiermacher seinen Religionsbegriff gebildet hat, wesentliche Veränderungen erleiden werde. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl schließt ja die Idee der absoluten unendlichen Einheit in sich ein. Es ist geradezu aus ihr entstanden. Es ist also die Philosophie,

welche der Theologie ihr Untersuchungs- oder Beschreibungsobjekt gibt, und die Verschiedenheit beider Disciplinen liegt in der Methode. Nicht zu Ungunsten der Theologie, die Schleiermacher zu einer Erfahrungswissenschaft machen will, während er sonst noch an der Illusion einer spekultativen Konstruktionsphilosophie festhält. Denn auch den bildlichen Ausdruck, der überall da an die Stelle des wirklichen treten muß, wo die Theologie ihre Grenzen und die Grenzen aller Wissenschaft überschreitend, statt der empirischen Religion, den transcendenten Gott beschreiben will, theilt sie mit allen exakten Wissenschaften, sobald diese in den nämlichen Fehler verfallen und statt der Erscheinungen die Ursachen, die stets hypothetisch bleiben, nach Art der exakten Methode behandeln wollen. Der Theologie diese Methode der Beschreibung und Untersuchung einer erfahrungsmäßig gegebenen Größe, der Religion, anempfohlen und sie zuerst selbst angewandt zu haben, ist Schleiermachers unbestreitbar großes Verdienst. Aber er übersieht merkwürdiger Weise, daß er im vollständigen Widerspruch mit sich selbst, diesem Erfahrungsgegenstand, der Religion, in dem wie früher nachgewiesen, durch und durch apriorisch bestimmten und der konstruktiven Philosophie entnommenen schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl ein Rukufsei untergelegt hat, dessen specifisch philosophischer Gehalt die erfahrungsmäßige Methode der Religionswissenschaft von vornherein illusorisch macht.

Hier ist demgemäß der Punkt, an dem eine Korrektur der Grundlagen der Theologie Schleiermachers einsetzen muß. Denn so sehr wir auch den religiösen Begriff der Abhängigkeit für einen erfahrungsmäßig aufgenommenen und für den elementaren der Religion halten, so entschieden müssen wir gegen den der Absolutheit, als Resultat einer abstrakten und unhaltbaren Gotteskonstruktion, protestiren. Statt diese Abhängigkeit genauer und erfahrungsmäßig zu untersuchen, hat Schleiermacher sie fast ganz apriorisch bestimmt. Dagegen wird sich die Theologie als Erfahrungswissenschaft verwahren müssen, während sie die Schleiermachersche Untersuchungsmethode gern acceptiren darf, um sie sogleich zu Umgestaltung der Grundlagen seiner Religionswissenschaft anzuwenden.

II. Was die Glaubenslehre aus dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl entwickelt. Die Gottesidee der Theologie Schleiermachers.

1. Schleiermacher kennt nur eine Weise „wie im allgemeinen das eigne Sein und das unendliche Sein Gottes im Selbstbewußtsein

eines sein kann“: das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl.¹⁾ Er geht so weit, gar kein Gottesbewußtsein da anzuerkennen, wo das Sein Gottes „auf solche Weise“ nicht gesetzt ist. (§ 32, 1.) Das ist das Identische auch in allen christlichen frommen Erregungen des Selbstbewußtseins. Die fortwährende Beziehung des frommen Gefühls auf den Erlöser ist damit nicht ausgeschlossen: er hat ja allein die Kraft, unser Gottesbewußtsein zu entbinden. Seine Erscheinung im Ich und in der Welt hebt diese Identität nicht auf, sondern läßt sie nur in der Mannichfaltigkeit des Lebens an verschiedene Momente geheftet, aber doch stets als dieselbe erscheinen.

Schleiermacher hat ganz Recht, wenn er sagt, daß wir Gott nur als Theile der Welt erfahren können. Bei ihm hat freilich dieser Satz den verhängnißvollen Sinn, daß die Erweiterung des Selbstbewußtseins zum Weltbewußtsein Voraussetzung des Erscheinens der allbegründenden Einheit sei. Aber er enthält dabei den richtigen Gedanken, daß es nie ein Privatverhältniß, sondern immer nur ein universelles Verhältniß zu Gott geben könne und dürfe. Es ist noch kein wahrer Held der Religion aufgetreten, der nicht die ganze Welt in seine religiöse Bedingtheit aufgenommen hätte, und die Bedingung jeder gesunden Frömmigkeit ist das Bedürfniß nach Gemeinschaft.

Dagegen ist es von vornherein bedenklich, daß Schleiermacher, der doch eigentlich nur den Menschen als Träger der Religion anerkennt, diesen „Welttheil“ nicht näher nach seiner Abhängigkeit untersucht hat. Statt dem Geschöpf, welches Vernunft und Gewissen so über die „todten Einheiten“ in der Natur erheben, seinen erfahrungsmäßigen Vorrang zu wahren, gibt ihn Schleiermacher gerade da, wo es sich um die höchste geistige Leistung, um die Religion, handelt, an das allgemeine Sein, dessen Theil er ist, preis. Das rächt sich denn dadurch, daß ihm somit auch die Religion als eine allgemeine Naturbestimmtheit erscheint, welche im Menschen nur zum Bewußtsein kommt.

Sehen wir von dem zur Genüge erörterten Attribut schlechthinig oder absolut ab, so wird man auch Schleiermacher ohne Weiteres bestimmen müssen, daß wir Gott nur in der Form der Abhängigkeit erleben. Aber damit ist eben auch nur die Form des religiösen Verhältnisses bezeichnet. Aus ihr allein wird man nie eine Erkenntniß

¹⁾ Vgl. z. B. Gbnsl. § 32—36.

jenes unbekannten Etwas, das uns bestimmt, gewinnen, zumal dann nicht, wenn diese Abhängigkeit und ihr Träger nur obenhin bezeichnet, nicht aber gründlich untersucht werden. Bleibt Schleiermacher dabei, dieser Abhängigkeitsform mit ihrem absoluten Charakter auch nur einen leeren und überdies fremden Inhalt einzutragen, so wird ihm auch das Absolute, das im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl sich offenbart, jene pure Aktion, deren Subjekt das eine Sein, der Kern der mannichfaltigen Welt ist, bleiben.¹⁾

Wenn behauptet wird, die schlechthinige Abhängigkeit sei die einzige Art und Weise, wie die Einheit von Welt, Gott und Ich im Selbstbewußtsein zu Stande kommen könne, so müssen wir daran erinnern, daß der Religiöse nicht nur in der erlebten allgemeinen Determination sich mit Gott verbunden fühlt, sondern in ihr eigentlich nur das Gefäß findet, welches ihm reale göttliche Lebensmittheilungen, die ihn sogar von seinem schlechteren Ich und von der bösen Welt scheiden, sowie sie ihn über die physische erheben, zuführt. Schleiermacher kennt auch eine solche Wesensmittheilung, obwohl dieser Ausdruck seiner Gedankenwelt ferner steht, aber wie soll das gottsuchende Gemüth befriedigt, wie sollen die von Gott kommenden sittlichen Impulse erklärt werden, wenn dieses göttliche Leben, das wir in schlechthiniger Abhängigkeit erleben, unserem getheilten Sein nichts zuträgt, als seine leere, öde Einheit?

Wir wollen die „unfromme Erklärung“ des absoluten Abhängigkeitsgefühls nicht theilen, welche die Bedingtheit des Ich auf die Welt zurückführt, deren Theil es ist. Aber wir finden, daß die religiöse Abhängigkeit unerklärt bleibt, wenn zwischen Gott und Welt nur der Unterschied gelten soll, daß die Welt eine mit Gegensätzen durchzogene, Gott allein absolute Einheit sei. (§ 32, 2.) Diese Formeln, in welchen Gott und Welt erklärt werden sollen, fanden wir dazu durchaus untauglich, weil sie eben nur Formeln sind. Dürfen wir aber auch hier hinter ihnen die philosophische Ueberzeugung Schleiermachers suchen, wornach sie nur zwei verschiedene Existenzformen des einen, überall gleichen Seins bedeuten, oder im letzten Grunde nur logische Formen sind, welche den Kern der Welt (die Einheit) nur in ihrer Erscheinung (Vielheit) auffassen konnten, so würden wir selbst dann, wenn das wesenhafte, eine Sein (Gott) von dem erscheinenden, vielen

¹⁾ Vgl. meine Abh. üb. d. schlechth. Abhgef. Jahrb. f. d. Theol. B. XVI.

Sein (Welt) als eine bessere Substanz und selbständige Existenz, was beides sich bedingt, geschieden werden könnte, den universalen Abhängigkeitscharakter der Welt und insbesondere der ethischen Menschheit, wie ihn die Erfahrung zeigt, in diesem Gott, dessen Wesen die Einheit ist, nicht erklärt finden.

Sehr charakteristisch ist denn auch die Erklärung, daß die Anerkennung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, als eines wesentlichen, allgemeinen Lebenselements, die *s. g.* Beweise für das Dasein Gottes vollständig ersetze.¹⁾

Die vernichtende Kritik, durch welche Kant die Beweiskraft derselben gerichtet hatte, interessirt Schleiermacher nicht. Und zwar aus einem doppelten Grunde. Einmal hat die Theologie durchaus nicht die Aufgabe Gott zu beschreiben, sondern nur die Art, wie er in der Welt und insbesondere im Menschen ist, d. h. die Religion. Die Religion, die Existenz Gottes in der Welt beweisen wollen, wäre aber etwa ebenso flug, wie die Existenz der Welt beweisen wollen. Beide sind Erfahrungsthatfachen. Thatfachen lassen sich aber schlechterdings nicht beweisen, sondern nur erfahren und beschreiben.

Vollkommen richtig. Nur daß Schleiermacher übersieht, wie die Beschreibung der Abhängigkeit, sobald man sie in ihrer erfahrungsmäßigen Gestalt genauer untersucht, ganz von selbst auf die selbständige Existenz Gottes führen wird und daß, wenn es auch zweifellos ist, daß wir nur die Offenbarung Gottes in der Welt kennen, doch der religiöse Glaube niemals auf den Schluß von der religiösen Abhängigkeit, die er erlebt, auf ihre Ursache verzichten kann, deren Ergründung das menschliche Denken, in der richtigen Schätzung seiner Tragweite, stets als sein höchstes Recht fordern muß. Wir haben anderwärts darauf hingewiesen, wie namentlich die sittliche Abhängigkeit ohne die Annahme der selbständigen und freien Existenz des sittlichen Ideals, das uns sich verpflichtet, gar nicht verstanden werden kann. Zu einem gleichen Resultat führt der Versuch, die Selbständigkeit und Zweckmäßigkeit der gesammten Welt aus ihrer Ursache zu erklären. Und wenn uns die gegen alle derartigen Versuche mißtrauische moderne Skepsis vorhalten will, daß diese angebliche Zweckmäßigkeit in der Natur gar nicht existire, so würden wir uns vorerst darauf beschränken, zu entgegnen, daß ebenfogut wie Raum und Zeit nothwendige sinnliche Auffassungsformen der Welt sind, so auch der Zweck-

¹⁾ Vgl. Glbnsf. § 33.

gedanke die Brille unserer vernünftigen Weltbetrachtung ist, auf welche auch das schärfste Auge nie wird verzichten können. Uns kommt es eben überhaupt nicht darauf an, die Welt zu erklären, wie sie ist, sondern, wie sie uns erscheint, in dem guten Glauben, daß unsere Denkformen mit denen des Seins nicht collidiren, sondern harmoniren. Ist es aber für Menschen nothwendig, die Welt als eine zweckvolle zu denken, so ist es für dieselben Menschen auch nothwendig, ihre Ursache persönlich zu denken. Auf mehr als menschliches Wissen reflectiren wir dabei nicht und bleiben uns der Anwendbarkeit unserer Begriffe und Worte, wo es sich um das rein geistige Gebiet, oder gar das nur auf dem Wege des Schlusses zu erreichende transcendente Gebiet handelt, sehr wohl bewußt, und das ist am Ende Alles, was man von einer Wissenschaft fordern kann.

Bei Schleiermacher ist es auch gar nicht der Zweifel an der Tragfähigkeit des menschlichen Denkens, welcher ihm etwa Aussagen über Gott, wie er außer der Welt von uns auf Grund der Erkenntniß seiner Innertweltlichkeit gedacht wird, verbietet, sondern der Glaube, Gott eben nur mit und in der Welt existire, ein Glaube, der wie wir früher nachgewiesen haben, einfach durch eine gründlichere Untersuchung der Weltabhängigkeit corrigirt werden kann.¹⁾

Schleiermacher ist mit Recht darauf bedacht, die Allgemeinheit des religiösen Gefühls nachzuweisen. Nur wenn die Religion wesentlicher Bestandtheil der menschlichen Natur ist, kann man versuchen, ihr Wesen zu ergründen, um die Gesetze ihres Lebensprocesses, soweit es in die Erscheinung tritt, zu erkennen. Aber wie wenig er seine ursprünglichen Bestimmungen über das Wesen der Religion zu verlassen gesonnen ist, geht auch daraus hervor, daß er sie schlechtweg „die Intelligenz in ihrer subjektiven Funktion“, der die Richtung auf das Gottesbewußtsein eingeboren sei, nennt. Damit kann aber nur der mit unserer Natur gesetzte Einheitsdrang, der unser wahres Wesen ausmacht und die Gegenwart des einen Seins in uns bedeutet, gemeint sein. Die objektive Seite desselben, „das Gottesbewußtsein“ bleibt demnach auch hier vorerst das absolute Sein.

In der mangelhaften Entwicklung desselben findet Schleiermacher die Quelle aller Gottlosigkeit. Ihr Wesen liegt aber darin, daß das nicht völlig entwickelte schlechthinige Abhängigkeitsgefühl die Beziehung

¹⁾ Vgl. Schleiermachers Lehre üb. d. Unerkennbarkeit Gottes i. d. Zeitschr. f. Philos. u. philos. Krit. Halle 1870. B. 57. pag. 198 ff.

auf einen Gegenstand zuläßt, der weil selbst leidenschaftsfähig vorge stellt, eine absolute Abhängigkeit undenkbar macht. Die eigentliche Gottesläugnung beurtheilt Schleiermacher, angesichts der Thatsächlichkeit der Religion, mit Recht als eine Krankheitserscheinung des Intellects.

Wenn wir aber nur als Welttheil, ohne Rücksicht auf unsere specifisch menschliche Natur, die allgemeine Determination und diese als Resultat des absoluten Einheitscharakters des Transcendentalen erleben, so auf der Hand, daß es für uns wie die ganze Welt einen gesetzmäßigen Lebensproceß gibt. Das Naturgesetz, dem Alles sich unterwerfen muß, ist eben die Determination des Vielen, Gegensätzlichen durch das Eine, Unendliche. Wir werden später Veranlassung finden, die Gültigkeit dieses Gesetzes zu prüfen.

Die Glaubenslehre hat aber ganz eigentlich die Aufgabe dieses „fromme Naturgefühl“ zu beschreiben und zwar vorerst „ganz abgesehen von dem besonderen christlichen Gehalt, an dem es jedesmal haftet“. Was dieses Haften am christlichen Gehalt bedeute, werden wir also erst später erfahren.

Hier sei nur noch daran erinnert, daß die Entwicklung des Gehalts des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, welche es zum objektiven Bewußtsein bringt, an der Thatsache nichts ändert, daß die Frömmigkeit selbst doch als solche nur im frommen Gefühl vorkommt.

Ganz unzweideutig erklärt der § 35 am Eingang in die Glaubenslehre die Stellung, welche Schleiermacher zu ihr einnehmen will, dahin, daß er zwar die gebräuchlichen Hauptsätze, welche das Verhältniß von Gott und Welt, die Eigenschaften Gottes und der Welt zum Gegenstand haben, festhalten werde, aber — und das ist das Neue seiner dogmatischen Methode — daß er dieselben nur so beschreiben könne, wie sie sich im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl abspiegeln. Das erstere ist eine Concession an die traditionelle Dogmatik, das andere bedeutet eine völlige Korrektur ihrer Methode und — wie sich später zeigen soll — auch ihres Stoffes.

Schleiermacher macht sich dabei einer Inconsequenz schuldig, denn seiner Ansicht über Religion und erfahrungsmäßiges Erkennen würde nur und allein eine Beschreibung des frommen Gefühls in seinen verschiedenen Relationen entsprechen. Andererseits vollzieht er die Trennung zwischen Dogmatik und Philosophie doch nicht vollständig. Nicht nur, daß, wie nachgewiesen, der absolute Charakter des Abhängigkeits-

gefühl's Produkt seiner constructiven Philosophie ist, diese selbst schleicht sich in die Glaubenslehre ein, sofern dieselbe nicht zunächst den Menschen nach seinem specifisch religiösen Charakter, sondern als „Welttheil“ zum Gegenstand ihrer Beschreibung macht. Der einzige Unterschied fällt dann in die Methode. Die Philosophie deducirt aus ihrer Gottesidee die schlechthinige Abhängigkeit der Welt, die Theologie beschreibt den Gott, der sich in der schlechthinigen Abhängigkeit offenbart.

Mag nun die Philosophie sein, was sie will, die Theologie hat ihre nächste Aufgabe jedenfalls in einer Untersuchung der religiösen Anlage und ihrer Auswirkung in den Religionen zu finden. Erst wenn sie ihr Erfahrungsgebiet abgegrenzt und aufgeklärt hat, kann sie zu der anderen Aufgabe fortschreiten, nachzuweisen, wie die thatsächliche, eingeborene Religion eine bestimmte religiöse Weltanschauung veranlassen müsse, während der Ausgleich dieser mit der philosophischen bereits jenseits ihrer Grenzen liegt. —

2. Das Verhältniß von Gott und Welt, wie es im frommen Selbstbewußtsein erscheint. Die Lehre von der Schöpfung und Erhaltung. (Glbnsl. § 36 f.)

Daß die Welt nur in der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott besteht, ist die Aussage des frommen Selbstbewußtseins, das in ihr sein Wissen um das Verhältniß von Gott und Welt völlig erschöpft. Die kirchliche Lehre hat dieses Bewußtsein gespalten. Sie redet von einer Schöpfung und Erhaltung der Welt durch Gott. Nur mit der letzteren kann sich eigentlich das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl befreunden. Denn wir wissen gar nichts von dem Entstehen, sondern nur Einiges von dem Bestehen der Welt, deren Theile wir sind. Er kann sich den Begriff Schöpfung zur Ergänzung des anderen gefallen lassen, wenn damit nur die unbedingt Alles umfassende Abhängigkeit der Welt gemeint sein soll.

Indessen bezeichnen beide Begriffe Schleiermacher nur zwei verschiedene Betrachtungsweisen desselben Seins. Ueberall wo innerhalb einer Gattung Neues und Epochenmachendes auftritt, wird man von Schöpfung reden dürfen. Andererseits kann dieses nur als Hervortreten vorhandener Kräfte angesehen werden, und über die Erhaltung (richtiger: das Bestehen) der Dinge kommt keine Erfahrung und kein Wissen hinaus. Dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl sind die Bezeichnungen ganz gleichgiltig, wenn sie nur die Absolutheit der Determination der Welt durch Gott festhalten. Man kann sich auch die Schöpfung als einen Akt Gottes denken. Aber nicht als einmal auf-

gehört habend. Denn dadurch würde in Gott ein Wechsel von Thätigkeit und Ruhe gedacht, den das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl schlechterdings nicht zuläßt. Diese Lehre muß besonders vorsichtig behandelt werden, da sie die Gefahr in sich birgt, den Gehalt des frommen Gefühls zu alteriren, während die Erhaltungslehre ihn vollkommen darstellen kann.

Das Argument, welches gegen die Schöpfungslehre eintwendet, daß wir von einem Entstehen der Welt gar keine Erfahrung haben, hat etwas Vestechendes. Es ist vollkommen richtig, wenn man den zeitlichen Anfang der Dinge ins Auge faßt. Aber es verliert sofort seine Bedeutung, wenn wir uns erinnern, daß in dem Gedanken der Geschöpflichkeit nur eine erfahrungsmäßige Präcisirung der Abhängigkeit gefunden werden kann. Wir finden uns nicht nur als seiend. Wir finden uns als gesetzt. Und zwar als selbständige, zweckvolle Existenzen. Die gesammte Weltbetrachtung bestätigt für alle Dinge diese Wahrnehmung. Und der populäre Instinkt findet sich sogleich aus diesem Grunde zu einem Schluß auf die Selbständigkeit und Vernünftigkeit der Weltursache veranlaßt. Sofern nun in dem Gedanken der Schöpfung diese allgemeine Art von Abhängigkeit gemeint ist, finden wir in ihm nur eine sachgemäße Erläuterung derselben. Er enthält dann zunächst kein Urtheil über die Entstehung der Welt, sondern über die Art der Abhängigkeit der Welt Dinge, die sich vorfinden, ohne ihre Natur ändern zu können und sich deshalb, „weil nicht aus ihrer eignen Thätigkeit hervorgegangen“, als Wirkungen einer Ursache, für deren selbständige Existenz ihre eigne redet, zu verstehen suchen. Daß sich von hier aus ein Weg zur religiösen Erforschung der ersten Entstehung aller Dinge öffnet, ist gewiß. Zunächst handelt es sich aber nur darum, dem Gedanken der Entstehung selbst gerecht zu werden. Warum Schleiermacher Selbstzweck und Fürsichsein der Dinge und vor Allem der Menschen unberücksichtigt läßt, wo sie doch der Schöpfungs Idee ganz allein Grund und Boden geben, ist uns nicht zweifelhaft. Es ist das absolute Sein, welches die Abhängigkeit verabsolutirt und aus ihr nur ein anfangs- und endloses Emaniren des Vielen aus dem Einem zuläßt. Wir finden, Schleiermacher überschreitet die Grenzen der Religionswissenschaft, wenn er statt die Abhängigkeit des Menschen, als des einzigen Trägers der Religion, in der Idee der Geschöpflichkeit näher zu erklären, die Wahrheit der letzteren preisgibt und von vornherein nur auf Feststellung der allgemeinen Weltabhängigkeit ausgeht.

Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl stellt eine doppelte Forderung auf, wo es sich um die Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Welt handelt: es darf nichts in der Welt von dem Entstandensein durch Gott ausgeschlossen werden und Gott muß von den erst mit der Welt entstandenen Bestimmungen und Gegensätzen frei bleiben.¹⁾ Schleiermacher hat ganz Recht, wenn er der kirchlichen Schöpfungslehre vorwirft, daß sie von philosophischen und naturwissenschaftlichen Elementen, die er ausscheiden will, durchzogen sei. Seine Fragestellung: wie haben wir uns auf Grund unserer Abhängigkeit die Weltabhängigkeit vorzustellen, ist schon um deswillen richtig, weil sie in der religiösen Erfahrung ein Erkenntnißprincip gibt, mit dem sich erfahrungsmäßig und ohne Rücksicht auf andere Wissenschaften das religiöse Interesse an der Sache feststellen läßt. Aber seine ganze kritische Erörterung dieses Problems ist durch seine Philosophie bedingt, denn es gilt ihm nur die Absolutheit der Weltabhängigkeit, ohne eingehendere Untersuchung des empirischen Werthes dieses Postulats, festzustellen.

Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl soll die Beschaffenheit alles endlichen Seins ausdrücken. Deshalb muß Alles in der Welt von Gott absolut determinirt gedacht werden.

Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl soll uns der Absolutheit der göttlichen Determination versichern. Deshalb ist es ebenso streng verboten, der Welt eine Selbständigkeit zuzuerkennen, die ihr, oder einem Theil von ihr, eine Einwirkung auf Gott ermöglichte, wie es eine Zerstörung der unmittelbaren Gefühlswahrheit wäre, in Gott irgend einen Wechsel oder Gegensatz zu denken.²⁾ Von diesem Interesse geleitet muß Schleiermacher es abweisen, daß die Formen der Welt früher in Gott vorhanden waren, als ihr Stoff sich in sie bei der Schöpfung ergossen hat. Hier sind zwei Thätigkeiten in Gott gedacht: eine vorbereitende und eine ausführende. Das heißt aber in das eine unveränderliche Sein den Wechsel und die Zeit hineintragen. Das Gleiche wäre der Fall, wenn man eine zeitliche Schöpfung annehmen wollte. Auch der Gedanke, daß die Welt durch Gottes freien Entschluß geschaffen sei, birgt die Gefahr in sich, Gott eine im Gegensatz zur Nothwendigkeit gedachte Freiheit zuzuschreiben, was ihn wieder verendlichen würde.

Wir haben uns früher darüber erklärt, daß der absolute Charak-

¹⁾ Brgl. Ebnsl. § 40. ²⁾ § 41.

ter der Abhängigkeit keine Erfahrungsthatsache, wenigstens im Schleiermacher'schen Sinne sei, sondern Produkt des philosophischen Dogmas, nach welchem der erscheinenden Vielheit des Weltlebens ein einheitlicher transcenderter Kern zu Grunde liegen soll, der alle Gegensätze in absoluter, weil physischer Determination festhält. Da nun die Dogmatik den Maßstab für die Beurtheilung der Glaubenssätze allein dem unverändert aus der Philosophie herübergenommenen schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl entnimmt, mit dessen Gehalt sie ausgeglichen werden sollen, so ist damit schon ausgesprochen, was die obigen Ausführungen bestätigen, daß aus diesem Boden keine andere Gottesidee aufsteigen kann, als die des absolut einen Seins, als des transcendenten Wesens der gegensätzlichen Welt.

Der raffinierte Scharfsinn, mit dem Schleiermacher den vorgefundnen und allerdings der Korrektur sehr bedürftigen traditionellen Schöpfungsbegriff modelt, ist eigentlich verschwendet, da er für ihn keine nothwendige Stelle hat. Aber es setzt doch wirklich einen hohen Grad dogmatischer Befangenheit voraus, daß Schleiermacher auch hier noch fortwährend mit dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl, dessen Genesis ihm doch bekannt sein mußte, als mit einer erfahrungsmäßigen Kategorie operirt und sich gar nicht daran erinnert, daß der Gott, den es offenbaren soll, es geschaffen hat.

Die Vorstellungen von Wechsel, Zeitlichkeit, Gegensatz müssen, „um des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls willen“, von Gott, der gegensatzlose unzeitliche Einheit ist, fern gehalten werden. Warum? Weil die Alleinheitslehre es so will. Denn daß die gegensätzliche, in ihrer relativen Selbständigkeit lebendige Welt, in diesem gegensatzlosen, unlebendigen Etwas, das im Grunde nichts ist als eine dogmatische Formel, erklärt werden könne, vermag auch Schleiermacher nicht zu behaupten. Wenn man nur die formalen Kategorien der Einheit und Vielheit zur Welterklärung anwendet, so ist es geradezu ein Widersinn in der Einheit den Grund der Vielheit zu suchen. Zeigt sich aber die platonische Gottesidee von dem einen Sein ganz und gar untauglich, die lebendige Wirklichkeit zu begründen, so darf dann auch offen die philosophische Fiktion preisgegeben werden, die in der Vielheit, Veränderlichkeit, Zeitlichkeit, ohne jede eingehende Prüfung dieser Begriffe, etwas Mangelhaftes und Verkehrtes erkennt und sich deshalb scheut, sie auf Gott anzuwenden. Es gibt nur eine Unveränderlichkeit Gottes, welche Postulat unserer Gewissensbedingtheit ist, die moralische. Jede andere kann keinen Anspruch dar-

auf machen, in der veränderlichen Welt einen Grund zu haben und wird deshalb auch nicht im Stande sein, ihre Abhängigkeit zu erklären. Was insbesondere das Urtheil angeht, daß von dem Leben Gottes die Zeitlichkeit fern gehalten werden müsse, weil sie eine Verendlichkeit des ewigen Gotteslebens bedeute, so muß dasselbe schon um deswillen mit Reserve aufgenommen werden, weil bis dahin Kants Erklärung der Zeit als subjektiver Form unserer Anschauung noch nicht widerlegt worden ist. Wir sind nun zwar der Meinung, daß der objektive Begriff, welcher ihr entspricht, die Entwicklung, dafür bürgt, daß unsere successive Betrachtungsweise der Dinge in ihnen selbst mitbegründet ist. Und wenn auch im endlichen Sinne der Begriff der Entwicklung von dem vollkommenen Gott fern gehalten werden muß, so bestätigt doch die einfachste religiöse Erfahrung, z. B. der Uebergang aus einem Bußgefühl zu dem Trostgefühl, welches der Glaube an die Gnade Gottes in uns weckt, oder auch der Uebergang von dem Ueberwältigtsein des Gefühls durch das Gute zu dem Entschluß es auszuführen und endlich zur That selbst, sofern das Alles sich unter dem Impuls und der Bedingtheit durch Gott vollzieht, die Ansicht, daß Gott zwar nicht in seinem Wesen, wohl aber in seinem Verhalten zur Welt gleichfalls einen Lebensproceß durchmacht, der nur in der Form der Zeit angeschaut werden kann.

Schleiermacher steht selbst noch viel zu sehr unter dem Bann einer aprioristischen Philosophie, als daß er die erfahrungsmäßige Behandlung der Religion hätte durchführen und ihre Erkenntniß von der Tyrannei einer willkürlich festgestellten, schablonenhaften Metaphysik hätte befreien können. Wir danken ihm gerne, daß er der Glaubenslehre ein Erfahrungsprincip, das sie auf eigne Füße und den übrigen Wissenschaften in der Methode gleich stellen kann, angewiesen hat, aber wir müssen es um der religiösen Erfahrungswahrheit willen ablehnen, dieses Princip in einer Abhängigkeit zu finden, welcher die Philosophie den absoluten Charakter dekretirt.

Unter der Kategorie der Erhaltung wird es Schleiermacher leicht die Bedingtheit der Welt Dinge durch das Absolute und durch den Naturzusammenhang als eine gleichzeitige und identische festzustellen. Dagegen dürfte es schwieriger sein, beide Bedingtheiten getrennt zu halten. Der Naturzusammenhang kann ja nach den philosophischen Prämissen der Glaubenslehre nicht anders verstanden werden, denn als die innerhalb der vielen Gegensätzlichkeit erscheinende und diese zu-

sammenhaltende Einheitsmacht des transcendenten Seins. Er ist ganz eigentlich die Aktivität des Absoluten in der Welt, die empirische Erscheinungsform des als reine Identität freilich nie erscheinenden absoluten Seins, welches demnach allerdings immer noch vom Naturzusammenhang unterschieden werden darf, wenn es auch seine absolute Determination gerade durch ihn vollzieht. Der Naturzusammenhang ist die Welt als Ganzes, oder die Einheit in der Vielheit, um uns einer gangbaren Bezeichnung Schleiermachers zu bedienen, Gott ist dagegen reine Einheit. Insofern bleiben beide getrennt. Aber in der Wirkung, in der Aktivität treffen sie zusammen. Freilich will Schleiermacher die absolute Abhängigkeit von Gott, gegenüber welcher eine Reaktion undenkbar ist, von der Abhängigkeit von der Welt, gegen die wir, auch wenn sie als Ganzes genommen wird, reagiren können, trennen. Allein so wie uns erst die Erweiterung des Ich zur Welt zu der Erfahrung absoluter Abhängigkeit bringt, so erleben wir doch nur als Welttheil diese Abhängigkeit und es wird nicht möglich sein, beide der Art nach zu unterscheiden. Thatsächlich können Welt- und Gottesabhängigkeit nicht, wie Schleiermacher zur Rettung seiner absoluten Einheit will, „neben einander“ herlaufend gedacht werden, ebensowenig als die absolute Einheit „außer“ der Vielheit vorgestellt werden kann, sondern wir sind immer nur als relativ selbständige Welttheile und deshalb in keinem Moment wirklichen Lebens „absolut“ determinirt.

Der Naturzusammenhang ist der einzige Punkt, in dem sich die sonst unversöhnt an einander anstoßende Welt- und Gottesidee wirklich verschmelzen können, und wir werden uns der absoluten Abhängigkeit jedenfalls nur in der Abhängigkeit von der Welt bewußt. Aber es ist wahr, daß Beides für Schleiermacher nicht unbedingt zusammenfällt. Denn wir von der Welt Abhängige fühlen uns doch mit der Welt absolut gesetzt und insofern auch absolut determinirt.

„Jenes Gefühl ist am vollständigsten, wenn wir uns in unserem Selbstbewußtsein mit der ganzen Welt identificiren und uns auch so noch, gleichsam als diese, nicht minder abhängig fühlen. Diese Identifikation kann uns aber nur in dem Maß gelingen, als wir in Gedanken alles in der Erscheinung getrennte und vereinzelte verbinden, und mittels dieser Verknüpfung alles als Eines setzen. In diesem All-Einen des endlichen Seins ist dann der vollkommenste und allgemeinste Naturzusammenhang gesetzt, und wenn wir uns mehr als dieses (als endliches Sein) schlechtthin abhängig fühlen:

so fällt beides, die vollkommenste Ueberzeugung, daß Alles in der Gesamtheit des Naturzusammenhanges vollständig bedingt und begründet ist, und die innere Gewißheit der schlechthinigen Abhängigkeit alles Endlichen von Gott vollkommen zusammen.“ (S. 227 oben.)

Also nicht in der Gesetzmäßigkeit der Bewegung, sondern in der Gleichheit des Stoffes, findet Schleiermacher den Naturzusammenhang begründet, und da diese Gleichheit Offenbarung einer transcendenten absoluten Einheit ist, so liegt in der Abhängigkeit des Einzelnen vom Ganzen zugleich die des Ganzen von seinem absoluten Wesen. Wir stehen hier mitten in der Philosophie Schleiermachers. In der Erweiterung des Selbstbewußtseins zum Weltbewußtsein werden wir uns der Einheit alles Daseienden und mit unserer Abhängigkeit vom Ganzen zugleich der Abhängigkeit dieses von dem allem getheilten Sein zugrundeliegenden absolut einen Sein bewußt.¹⁾

Der Naturzusammenhang ist nichts anderes als die Aktivität des Absoluten in der Welt. Sowie die Gleichheit alles Endlichen nur aus der Identität seines transcendenten Wesens folgt, und diese die gespaltene viele Welt erst zu einem Ganzen zusammenfaßt, so ist auch die Abhängigkeit vom Naturzusammenhang, in dem sich die absolute Freiheit wirksam erweist, in der Art gar nicht von der Abhängigkeit von dem Absoluten an sich zu unterscheiden. Der Naturzusammenhang, der demnach nicht als Gesetzmäßigkeit des empirischen Lebensprocesses, sondern als absolute Stabilität der in ihr absolutes Wesen eingewachsenen Erscheinungswelt aufzufassen ist, bringt es demgemäß mit sich, daß er, als einzige Art wie das Absolute in der Welt ist, ebenso unveränderlich und wechsellos ist, wie dieses selbst. So gewiß das Wesen der Welt eines und dasselbe ist, so gewiß diese nur

1) Bei Beurtheilung des Schleiermacherschen Religionsbegriffs darf nicht übersehen werden, wie der Mensch nur als Welttheil und somit eigentlich die Welt als Trägerin der absoluten Abhängigkeit auftritt.

Darin ist nicht nur evident, daß Schleiermacher denselben Weg zu derselben Gottesidee in der Dogmatik wie in der Philosophie einschlägt, sondern daß ihm sein apriorisch feststehender Glaubenssatz von der absoluten Einheit alles Seins die erfahrungsmäßige Untersuchung der menschlichen Abhängigkeit verdorben hat. Das ist der Grund, warum auch er keine eigentliche selbstständige und keine erfahrungsmäßige Religionswissenschaft durchführt. Denn sobald die Religion einmal statt als Bestimmtheit des menschlichen Geistes allein, als Eigenschaft der gesamten Welt nach ihrem identischen Wesen aufgefaßt wird, ist der Naturwissenschaft und Philosophie Thür und Thor geöffnet, um die Untersuchung der in ihrer specifischen Art nur beim Menschen zu findenden religiösen Natur zu durchkreuzen.

Erscheinung ihres Wesens ist, so gewiß ist der Zwang zur Einheit im Streit der Gegensätze unwiderstehlich, so gewiß gibt es nur eine Erfahrung der absoluten Einheit in der absoluten weltbeherrschenden Einheitsstendenz, welche eben der Naturzusammenhang selbst ist.

Es ist demnach klar, was die Aufgabe der Unterscheidung der beiden dogmatischen Kategorien Schöpfung und Erhaltung zu Gunsten der letzteren für Schleiermacher bedeutet. Seine Auffassung der Bedingtheit des Endlichen durch das Unendliche verträgt sich nicht mit der Idee der Schöpfung, welche auf der Voraussetzung der selbständigen, geistigen Realität Gottes und der relativen Selbständigkeit der Welt ruht. Sie kann ihm nur die Absolutheit der Abhängigkeit bedeuten. Daß seine Absolutheit aber nichts anderes als das physische Determinirtsein der Erscheinung durch ihr Wesen bedeute, haben wir nachgewiesen. Die Absolutheit, welche der Schöpfungsbegriff in sich einschließt, ist dagegen modificirt durch die bei dem geistigen Geschöpf zur Erfahrung kommende sittliche Freiheit, sowie die den Einzelgestalten in der Natur ihre Selbständigkeit verbürgende Zweckmäßigkeit, welch' beide nicht in einem absoluten Sein, sondern nur in einem vernünftigen Willen ihren Grund finden werden. Da nun aber auch die Kategorie der Erhaltung diese Vorstellung von der Weltabhängigkeit in der Dogmatik zur Voraussetzung hat und auf ihr basirt, so fällt für Schleiermacher auch das Recht hin, seine absolute Abhängigkeit in ihr ausgedrückt zu finden, oder die Möglichkeit sie in diese einzutragen. Vielmehr muß anerkannt werden, daß beide Kategorien einer Welt- und Gottesanschauung entstammen, welche von der Schleiermacherschen grundverschieden ist.

Der Einheit und Ganzheit des Abhängigkeitsgefühls — die bereits zerstört ist, wenn man böse und gute Gewalten als ursprünglich und bedingend setzt (§ 46, 247) — entspricht die Einheit und Untheilbarkeit des Absoluten und seiner Wirkung auf die gegensätzliche Welt. Wie kann in Gott eine vereinzelte, besondere, abgebrochene Thätigkeit gedacht werden, ohne daß er verendlicht würde; und somit kann auch seine erhaltende Thätigkeit nur eine gleichmäßige, überall identische sein. Das ergibt sich sowohl aus der Gleichheit alles Endlichen, wie der Einheit des Absoluten, welch' beide das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl als identisch in sich trägt. Denn die absolute Einheit ist das transcendente Wesen der Welt, die fortgesetzte Eini-gung oder richtiger das stetige Festhalten des erscheinenden Vielen in dem wesenhaften Einen, seine naturgesetzliche Funktion. So wenig ist

Schleiermacher gesonnen aus dem Abhängigkeitsgefühl, das ja seiner Natur nach unveränderlich ist, mit Hilfe der Kategorien Schöpfung und Erhaltung etwas Neues zu entwickeln, oder es selbst zu modificiren, daß er sich begnügt, in der ersten den Ausdruck der Absolutheit, in der zweiten den der Stetigkeit und Unveränderlichkeit des Abhängigkeitsverhältnisses zu finden. Die Kategorie der Regierung, welche den Gegensatz von „Zweck und Mittel“ in die Abhängigkeit einträgt und zu deutlich das Geschöpf und den Schöpfer in einen anthropomorphischen Gegensatz stellt, fällt für ihn ganz weg.

Wir können hier nur daran erinnern, wie bei dieser Weltanschauung, die keine andere ist als die philosophische, mit der relativen Selbständigkeit der Welt, dem Zweck, der Scheidung des physischen und ethischen Gebiets, welche unter die gleiche Determination desselben Seins, das hier nur verschieden erscheint, gestellt werden, auch jeder an der sittlichen Freiheit und dem Kampf der Einzel Dinge hängende wirkliche Fortschritt und überhaupt jeder lebendige Proceß ausgeschlossen ist. Eine in tausendfacher Strahlenbrechung gespaltene Einheit ist das Weltbild, welches die absolute Einheit zum göttlichen Hintergrunde hat.

Wie sehr aber Schleiermacher von der Richtigkeit dieser Welt- und Gottesanschauung durchdrungen war, beweisen seine Auseinandersetzungen mit den orthodoxen Dogmatikern, welchen er, ohne das Wort: *si duo dicunt idem, non est idem*, zu bedenken, eine auf seine gereinigte Terminologie und Weltauffassung hinstrebende Ausdrucksweise zutraut. (§ 46, 249.)

Es kann uns nicht Wunder nehmen, daß Schleiermacher für das Wunder keine Stelle in seiner Glaubenslehre übrig hat. Seiner Weltanschauung fehlen alle Prämissen, welche einer Auseinandersetzung mit diesem immerhin in der Geschichte der Religionen eine große Rolle spielenden Phänomen Gelegenheit bieten könnten. Er begnügt sich also damit zu erklären, daß die Frömmigkeit kein direktes Interesse am Wunder habe. Wir können auch keine Steigerung der Frömmigkeit da finden, wo man ohne viel Nachdenken über die wissenschaftliche Schwierigkeit und den religiösen Werth dieser offenen Frage, den Wunderglauben im Allgemeinen in *majorém Dei gloriam* für unentbehrlich hält. Die Wunderfrage ist in erster Linie eine historische. Man wird uns vor dem Richterstuhle Gottes nicht fragen: Hast du und an welche und wieviel Wunder hast du geglaubt? Eine reine Glaubensentscheidung, in die sich nicht irgend welche profane oder heilige Wissenschaft einmischte, gibt es dem Wunder gegenüber nicht. Darin hat Schleier-

macher ganz Recht. Aber auf der anderen Seite sollte nicht geläugnet werden, daß an diesen hervorragenden Punkten, in welchen der die gesammte Gotteswelt durchwaltende Gottesgeist, nicht ohne seinen besonderen Willen, seine höchste Steigerung erlebt hat, auch signifikante Kennzeichen für das Wesen und die Wirkungsweise Gottes gegeben sind, die freilich nicht ein Ausnahmegerbiet im Naturzusammenhang, sondern, vorausgesetzt, daß sie historisch feststehen, die höchste innerweltliche Leistung des Geistes Gottes bedeuten wollen.

Schleiermacher hat vor den Dogmatikern der alten Schulen viel voraus, nämlich ein Erfahrungsprincip, das ihm seine Methode und den zu behandelnden Gegenstand scharf vorzeichnet. Das zeigt sich auch bei der Behandlung der Frage nach dem Uebel und dem Bösen, welche er, wohl auch nur aus Rücksichten des Herkömmlichen, an die Erhaltslehre anschließt. (§ 48.)

Die natürlichen wie die geselligen Uebel erleben wir als schlecht-hin Abhängige. Wir nehmen sie also unter die allgemeine und absolute Bedingtheit, in der uns das Abhängigkeitsbewußtsein Alles zeigt, faktisch mit auf. Nur was das fromme Gefühl uns darüber sagt, haben wir zu prüfen. Naturwissenschaftliche oder metaphysische Erklärungsversuche interessieren die Frömmigkeit nicht und gehören in keine Glaubenslehre. Auch hier halten die Definitionen Schleiermachers wohlweislich den subjektiven Standpunkt aufrecht. Was Uebel an sich sind, woher sie kommen, das geht uns zunächst gar nichts an, sondern nur, wie wir sie empfinden. Alles, was unser Leben fördert nennen wir ein Gut, alles, was es hemmt ein Uebel und stellen beide mit uns unter die allgemeingöttliche Bedingtheit. Ausdrücklich bleibt die ethische Beurtheilung des Bösen hier ausgeschlossen.

Uebel ist jede Aufhebung der (auf Einheit tendirenden) Lebensbewegung. Sie kann so gut durch den Einfluß der Gesamtheit der Naturkräfte, wie der menschlichen Thätigkeit gehemmt werden.

Aber Schleiermacher hat doch das Bedürfniß, oder richtiger, er ist durch seine Weltanschauung gezwungen, das Uebel nicht direkt auf Gott, sondern nur indirekt durch das Medium der Welt auf ihn zu beziehen. Sofern er die Welt gesetzt hat, hat er auch das Uebel gesetzt, aber das einzelne Uebel auf ihn beziehen wollen, wäre ebenso verkehrt wie das einzelne Gut von ihm abzuleiten; das Einzelne, Gegenfällige, Viele erklärt sich überhaupt nicht aus der absoluten gegenstandslosen Einheit. Das Uebel entsteht durch das Aufeinanderstoßen des Einzelnen, das in Gegenfäße sich verwickelt, diese Gegenfäße

gründen in der Natur der Welt, und es ist im Grunde dieselbe Unfähigkeit des Systems, das Uebel, das am Gegensatz haftet, in Gott zu begründen, wie die Welt, die in Gegensätzen besteht.

Näher betrachtet hat das Uebel in zweierlei seinen Grund. Einmal in dem „Verhältniß des wechselnden Vergänglichen zu dem Beharrlichen in allem endlichen Sein“. Es ist die das Leben fortgesetzt bedrohende „Vergänglichkeit der Einzelwesen“, welche der Inbegriff aller physischen Uebel bildet.

Dagegen meint Schleiermacher das moralische, oder wie er sich ausdrückt, gesellige Uebel aus dem „Verhältniß des nur beziehungsweise Fürsichbestehens und der entsprechenden gegenseitigen Bedingtheit des endlichen“ erklären zu können.

Es liegt in der Natur der Sache, daß die Einzelgestalten, die auf gegenseitige Einwirkung angewiesen sind, gerade so gut hemmend wie fördernd auf uns einwirken, ebenso wie wir es allem Anderen gegenüber auch thun. Niemals aber, meint Schleiermacher, wirkt etwas nur hemmend auf uns, sondern immer zugleich auch fördernd; und eben deshalb ist jede Betrachtungsweise grundfalsch, die irgend etwas nur als Uebel ansehen will. Auch das moralische Uebel, das Böse, ist ja schlechterdings nicht auf irgend eine qualitative Beschaffenheit z. B. der Menschen zurückzuführen, es ist nichts als „gehemmte Bewegung“ und hat seinen Grund eben darin, daß die Welt Dinge in der Differenz bestehen und ihr relatives Fürsichsein auch da behaupten, wo sie es immer an das allgemeine Sein opfern sollten.

Schleiermacher protestirt also gegen den Mißverstand, der das gesellige Uebel „als ein eigenes Gebiet“ aus dem übrigen Weltleben ausscheidet und meint, daß die Betrachtung des Ganzen völlig ausreiche, um den Irrthum zu beseitigen, daß irgend ein Ding nur vom Uebel sei. Er erinnert mit Recht daran, daß das Böse in der Geschichte überall als „Hebel des Guten“ auftrete, und da die Betrachtung des Bösen vom ethischen Standpunkt aus hier ausdrücklich bei Seite gestellt wird, so kann wohl nichts dagegen eingewandt werden, daß dem religiösen Bewußtsein keine Lebenshemmung schlechterdings nur als Uebel, sondern immer zugleich als Reizmittel des Guten sich darstelle und daß also auch kein Grund vorliegt, das Uebel in die Abhängigkeit von Gott nicht mit aufzunehmen. Im Gegentheil es bewiese eine Unvollkommenheit des Selbstbewußtseins bei dieser einseitigen Betrachtungsweise stehen zu bleiben, ebenso wie es eine moralische Schwäche verrathen würde, das Unglück oder auch eine Sünde nur

als Uebel und nicht zugleich als Gut für die persönliche Fortentwicklung zu verwerthen.

Nur eines kennt Schleiermacher, was nur und allein Gut ist: die Intelligenz. Warum? Weil sie als Einheitstrieb die absolute Einheit in der gegensätzlichen Vielheit repräsentirt. Alles Andere ist Gut oder Uebel, je nachdem sich leicht oder schwer in dem allgemeinen Lebensfluß auflöst.

Es kann kein Zweifel darüber obwalten, daß wir in diesen Sätzen der unveränderten Weltanschauung der Schleiermacherschen Philosophie begegnen. Sie lassen sich nur auf ihrem Grunde verstehen. Das Uebel liegt ganz eigentlich in der gegensätzlichen Weltbewegung. Diese ist das Resultat des relativen Fürsichseins, der Vereinzelnung aller Dinge, welche ihre Einheit nicht haben, sondern erstreben. Das Gute liegt allein in der auf Einheit tendirenden Aktivität der Vernunft. Es steht nicht nur in absoluter Abhängigkeit vom Absoluten, es ist geradezu sein innerweltliches Dasein; denn alle Aktivität steht unter dem unwiderstehlichen Impuls der absoluten Einheit, welche ihr Wesen in der Erscheinungswelt so gewiß durchsetzen muß, als sie ihre wahre Existenz, der Kern alles getheilten Seins ist. Es ist aber, wie schon bemerkt, hier zugleich wieder offenbar, wo der Grundmangel dieser Weltanschauung liegt. Sie kann das Uebel doch nicht in absolute Abhängigkeit von Gott stellen, weil es am Einzelnen haftet. Damit ist zugleich eingestanden, daß die Welt der Vielheiten und Gegensätze in dem absolut Einigen doch ihren Grund nicht findet. Dieses Geständniß wird in seiner Bedeutung nicht durch die Phrase eines partiellen Nichtseins des Bösen, oder die Ausflucht, daß unser gegensätzliches und beschränktes Denken am Ende daran Schuld sei, wenn uns etwas als Uebel erscheint, was es doch nicht ist, aufgehoben. Im Gegentheil werden wir dadurch in unserer Ansicht nur bestärkt, daß einer Weltanschauung die empirische Welt zum bloßen Schein herabsinken muß, die nur ein wahres Sein kennt: die unendliche, gegensatzlose Einheit.

Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nimmt in seine allumfassende Bedingtheit auch die s. g. freien Ursachen auf. Es wäre unwahr und würde zerstört, wollte man der absoluten Determination Gottes nicht auch das unterstellen, was man Freiheit nennt. (§ 49.)

Die Freiheit ist nun aber Schleiermacher identisch mit der lebendigen Ursächlichkeit, vermöge welcher die einzelnen Dinge im Weltproceß nicht nur die Rolle von Durchgangspunkten einer Aktion, an

der sie selbst nicht participiren, spielen, sondern selbstthätig und anregend mit in diesen eingreifen. Nur da will Schleiermacher wirkliches Leben anerkennen, wo die Dinge nicht nur sich bewegen lassen, sondern selbst mitbewegen. Diese Fähigkeit hängt an ihrer selbständigen Realität, an ihrem relativen Fürsichsein. Nicht in dem Sinne als ob dieses die Ursache der freien Bewegung wäre. Alle Bewegung ist ja, wie wir früher sahen, nichts anderes als der die gegensätzliche Welt verbindende absolute Einheitsdrang. Letztes Subjekt aller Aktion ist eben das Absolute. Allein dieses Absolute erscheint eben nur in der endlichen Vielheit und sofern nun den Dingen der auf Einheit tendirende Weltproceß zum Bewußtsein kommt und sie sich mit Willen ihm anschließen und zu seinem Organ machen, kann man von Freiheit und Ursächlichkeit bei den Einzelwesen reden. Aber auch nur in diesem Sinne.

Nicht nur darin liegt der Grund, daß es keine absolute Freiheit für den Menschen insbesondere gibt, daß jede Handlung „immer schon gleich im Heraustreten durch anderwärts her Gegebenes mitbestimmt wird“, sondern vor allem auch darin, „daß auch die freien Handlungen vermöge der schlechthinigen Abhängigkeit erfolgen“. Da aber für Schleiermacher der Naturzusammenhang nichts anderes ist als die endliche Existenzform der absoluten Einheit, welche die endliche Vielheit zusammenhält, so fällt auch hier die Bedingtheit durch diesen und durch den in ihm offenbaren Gott zusammen. Will man hier von einer formalen Freiheit reden, so könnte man sie nur in der egoistischen Eigenschaft der Einzelwesen, welche ihr relatives Fürsichsein mißbrauchen, finden; hingegen besteht die reale Freiheit in nichts Anderem als in der bewußten und gewollten Hingabe an die absolute Determination, der alles gegensätzliche Fürsichsein zu harmonischen Alleinssein verbindenden unendlichen Einheit.

Auch auf dem Boden dieser Weltanschauung, welche die absolute Einheit als das Ding an sich der erscheinenden Vielheit auffaßt, gibt es Freiheit, aber diese Freiheit liegt im Grunde nur in dem Bewußtsein der absoluten Determination. Sowie es Gott gegenüber keinen Einfluß seitens der Geschöpfe, geschweige denn einen Widerstand gibt, weil die göttliche Determination physisch aufgefaßt wird, so gibt es eigentlich nur eine erlaubte Einwirkung der Dinge aufeinander: die Vernichtung ihres die Durchsetzung der absoluten Einheit fördernden Fürsichseins.

Auch hier tritt uns die Einseitigkeit des Systems gegenüber, das

eigentlich nur eine endliche Lebensbewegung kennt: das Bewußtsein. Es sind überall die Prämissen, welche so viele an sich sehr brauchbare Sätze des Systems unbrauchbar machen.

Uebrigens muß Schleiermacher vollkommen beiegepflichtet werden, wenn er behauptet, daß sowohl der von Gott geordnete Naturzusammenhang, wie die durch ihn vermittelte göttliche Determination eine absolute Freiheit ausschließe.

Nicht nur, daß jede freie Handlung schon im Entstehen durch die Verhältnisse, in welche sie eintreten soll, bedingt ist, auch die Natur, aus der sie erwächst, haben wir uns nicht gegeben, finden wir vielmehr vor, und selbst die verwegenste Meinung über die Fähigkeit des Menschen, seine Natur umzugestalten, wird doch niemals behaupten, daß wir uns zu etwas anderem machen können, als wir sind.

Hingegen fehlen der Schleiermacherschen Weltanschauung die Prämissen, unter welchen die sittliche Freiheit allein denkbar ist. Sie liegen wesentlich in den Ideen der ethischen Geistigkeit und selbständigen Realität wie des Menschen, so Gottes. Da Schleiermachers Vorstellung von Gott und seiner Einwirkung auf die Welt zu sehr physisch bestimmt ist, geräth er auch an diesem Ort aus der Religionswissenschaft in die Naturphilosophie.

3. Die Lehre von den göttlichen Eigenschaften. Schleiermacher kann nach seinen Voraussetzungen keine Lehre von Gott aufstellen, sondern nur eine Lehre von der Religion, als der einzigen Art und Weise, wie wir Gott haben.¹⁾ Dagegen würde sich nun auch kaum etwas einwenden lassen, wenn dieser Gedanke durch seinen Religionsbegriff nicht noch einen ganz besonderen Sinn erhielte. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl kommt nämlich nur dadurch zu Stande, daß Gott ganz und absolut in ihm ist. Die Absolutheit der Determination ist nur der Ausdruck des Verhältnisses von Wesen und Erscheinung, unter dem Gott und Welt durchweg beschrieben sind. Dieser Religionsbegriff ist aber, wie wir früher nachgewiesen haben, gar nicht Resultat erfahrungsmäßiger Untersuchung, sondern apriorischer Konstruktion. Müßten wir also im Allgemeinen dem Grundsatz beistimmen, daß es keine Wissenschaft von Gott geben könne, sondern nur eine Wissenschaft von der Art, wie wir Gott haben, d. h. von der Religion, so haben wir doch keinen Grund, die Konsequenzen an-

¹⁾ Auch Dorner vermißt eine ausgebildeterere Gotteslehre bei Schleiermacher. Vgl. Gesch. der protest. Theol. 3. B. S. 809.

zuerkennen, welche ein so mangelhafter Religionsbegriff, wie der Schleiermachersche, aus diesem Urtheil folgert.

Dieser Religionsbegriff findet nämlich in sich keine Veranlassung, Gott als selbständige Realität zu denken; von ihm aus lassen sich deshalb auch keine Aussagen über Gott, sofern derselbe etwa von der Welt verschieden zu denken ist, gewinnen. Oder, um Schleiermacher nicht Unrecht zu thun: weil die absolute Einheit nur dadurch sich als der Kern der Welt kundbar macht, daß sie dieselbe absolut determinirt, so ist im Wesen der Religion auch das Wesen Gottes getroffen, und „da das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl schon in dem früheren hinlänglich seinen Ausdruck gefunden hat, so ist nicht zu glauben, daß die Theorie von göttlichen Eigenschaften ursprünglich vom dogmatischen Interesse ausgegangen sei“.

Schleiermacher macht also in seiner Eigenschaftslehre eigentlich nur der dogmatischen Schule, die er reformiren wollte, eine Concession, wenn er in ihrer Terminologie „das Besondere in der Art das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf Gott zu beziehen“ beschreibt. Da der (nach unserem Dafürhalten construirte) Erfahrungsboden der religiösen Erkenntniß, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, unverändert bleibt, so dürfen wir nicht hoffen, in der Eigenschaftslehre „etwas Besonderes“ über Gott zu erfahren. Schleiermacher hat besonders zwei Gründe gegen dieselbe: einmal den spekulativen, die Einheit Gottes könne gefährdet und er selbst als etwas „Zusammengesetztes“ dargestellt werden; dann den religiösen, man könne über das Maß des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls hinausgehen, es könnten Verschiedenheiten in dies absolut eine Gefühl hineingetragen werden, „die ihren Grund nicht in der Verschiedenheit der Lebensmomente hätten, durch die es im Gemüth zur Erscheinung kommt“.

Wir sind heutzutage glücklich über das Vorurtheil einer absoluten Philosophie hinausgekommen. Wir werden dem philosophischen Dogma der absoluten Einheit nicht den Reichthum unserer religiösen Erfahrung anbequemen, oder gar im Ernst befürchten, die Einheit Gottes zu gefährden, wenn wir dem Reichthum seines allesdurchwaltenden Geistes, ohne ihn durch ein philosophisches Sieb erst hindurchgehen zu lassen, unsern Geist öffnen. Die Gründe, welche von dieser Seite gegen die Erkenntniß des einen göttlichen Wesens in der Verschiedenheit seiner Eigenschaften vorgebracht werden mögen, haben für uns keinen Werth. Denn es ist niemals einzusehen, wie die Einheit einer Existenz durch die Zerlegung in ihre besonderen Bestandtheile,

welche das discursive Denken vornehmen muß, um zur Erkenntniß des Ganzen zu kommen, gefährdet werden könne. Ja selbst, wenn man der Ansicht wäre, daß die verschiedenen Eigenschaften, in denen wir das Wesen Gottes allein zu erkennen vermögen, in ihm wirklich etwas Getrenntes und Reales seien, so würde auch dadurch die Einheit des Gotteswesens nicht alterirt, vorausgesetzt nur, daß dieselben keine unausgleichbaren Gegensätze bilden. Wir haben aber keine Veranlassung, die Einheit Gottes so ausschließlich zu betonen, wie es Schleiermacher, dem sie philosophisches Dogma ist, in dem er Gottes Wesen erschöpft glaubt, thut, wir haben vielmehr Grund, von den verschiedenen Momenten unseres religiösen Lebens, in welchen wir die Wirkungen Gottes zu besitzen glauben, auf verschiedene Momente im Gottesleben selbst zu schließen, wodurch uns ein viel wichtigeres religiöses Gut als die Einheit Gottes, nämlich seine Lebendigkeit nahe gerückt wird; und erst dann kann die Frage erwogen werden, ob diese Mannichfaltigkeit von Eigenschaften nicht die Einheit des Wesens und Willens Gottes gefährde.

Schleiermacher trifft wieder, was die Methode angeht, vollständig das Richtige, wenn er sagt: „wir dürfen keines von den verschiedenen Momenten des frommen Selbstbewußtseins vorbeigehen lassen, ohne die ihm entsprechenden göttlichen Eigenschaften aufzusuchen“. Aber man vergeße nicht: nur das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, das in sich unveränderlich ist, offenbart das Absolute, ist seine Wirkung. Verschiedene Momente gibt es in ihm nicht. Diese verschiedenen Momente bezeichnen nur die Art, wie es sich mit dem Weltbewußtsein verbindet, nur die Form, in der es in der Welt erscheint. Aus diesen Momenten können wir für das Wesen Gottes gar nichts erschließen. Wir lernen aus ihnen nur „das Besondere“ in der Art, wie wir das religiöse Gefühl auf Gott beziehen, kennen.¹⁾

In der That einen resignirteren Standpunkt kann man in der Religionswissenschaft nicht einnehmen! Aber uns imponirt diese Resignation nicht. Sie ist Schleiermacher weder durch seine Erkenntnißlehre, noch durch die Natur der Objecte, auf welche er das Denken anwendet, geboten. Sie ist nichts als die kategorische Forderung seiner a priori feststehenden, zur Erklärung der Welt ganz unzuläng-

¹⁾ Die Unmöglichkeit, aus der absoluten Einheit die gegensätzliche Welt abzuleiten, wird allseitig anerkannt. Ob man in der Gotteslehre Schleiermachers mit Dorner die Durchführung der altdogmatischen Lehre von der Einfachheit Gottes zu erkennen habe (a. a. D. S. 811), lassen wir hier dahingestellt.

lichen Gottesidee. Wir haben früher darzuthun versucht, daß man in der Abhängigkeit immer nur die Form, in welcher wir die göttlichen Impulse aufnehmen, finden kann. Es ist die sittliche Macht dieser Impulse, welche die religiöse Abhängigkeit zu einer unwiderruflichen, wenn auch nicht undurchbrechlichen macht. Können wir diese Impulse nicht aus dem Umkreise unseres empirischen Lebens erklären, so sind wir darauf hingewiesen, ihre Ursache anderswo zu suchen. Sind diese Impulse von realer, umgestaltender und vielfach zwingender Kraft, so sind wir dazu gezwungen, ihre Ursache als eine reale Lebensgröße zu denken; denn der Begriff der Realität erschöpft sich in der Fähigkeit zu wirken. Sind diese Impulse verschiedener Art, so müssen wir auch auf verschiedene Lebensmomente, so müssen wir überhaupt auf ein bewegtes Leben der bedingenden Macht schließen. Steht unter ihnen der moralische oben an, so ergibt sich eben aus der heiligenden Kraft der verschiedenartigen Impulse, der heilige Wille und in ihm die Einheit des Wesens, an das wir glauben, weil wir ohne es unser bestes Leben nicht verstehen können.

Wir haben im religiösen Leben einen Erfahrungsboden für die Gotteserkenntniß. Diesen Erfahrungsboden lassen wir uns nicht durch irgend eine apriorische, aus der Luft gegriffene Doktrin nivelliren. Wir untersuchen ihn mit den Erkenntnißmitteln und derjenigen Vorurtheillosigkeit, die wir dem faktisch Gegebenen gegenüber haben müssen. Erkennen wir hier charakteristische Momente, (und das ist nicht nur die Abhängigkeit) welche als Wirkungen einer Realität, die nicht mit unserem Personleben zusammenfällt, aufgefaßt werden müssen, so wird uns Niemand die Frage verwehren dürfen, welcher Art sie in ihren Wirkungen erscheine. Jede Wissenschaft, die nicht bei dem simplen Beschreiben der Erscheinungen stehen bleibt, ist darauf angewiesen, deren Wesen zu erschließen. Und sobald die Theologie nur auf ihrem Erfahrungsboden, der Religion, stehen bleibt, wird man ihr kein unloyales Verfahren vorwerfen können, wenn sie nach redlicher Prüfung der Tragweite unseres Erkenntnißvermögens, sich des Schlusses von der Wirkung auf die Ursache, als eines Mittels realer Erkenntniß bedient.

Auch Schleiermacher meint, was die Methode angehe, am besten mit dem Begriff der Ursächlichkeit auskommen zu können. Die *via eminentiae* und *negationis* behagen ihm schon um deswillen nicht, weil sie im Resultat auf dasselbe hinauskommen. Wir lehnen sie ab, weil sie das Erzeugniß einer philosophischen Richtung sind, welche

durch Begriffe ohne Erfahrungsgrund Realitäten construiren zu können gemeint hat. Aber auch Schleiermacher zeigt sich in Behandlung der *via causalitatis* noch als ein Anhänger der von Schopenhauer so unbarmherzig gegeißelten Philosopheme, welche mit dem logischen Erkenntnißgrund ohne Weiteres wie mit einer realen Ursache wirthschaften, wenn er die Eigenschaften Gottes „aus dem Begriff der Ursächlichkeit ableiten zu können“ meint. Die merkwürdige dialektische Virtuosität seiner Terminologie gestattet ihm dann, die beiden Hauptforderungen, welche er an die göttliche Ursächlichkeit stellt, in den beiden anderen Methoden ausgesprochen zu finden, nämlich die „Unbeschränktheit der Produktivität“ und die bloße Identität „der Verschiedenheiten in Gott“. Recht behält Schleiermacher, wenn er daran erinnert, daß man das Wesen aus den Wirkungen auch nicht adäquat und vollständig erkenne, und insoweit kann man seine Selbstbescheidung nur billigen, als er mit der Gotteserkenntniß nicht mehr erreicht wissen will, als sein Meister Kant mit der gesammten Welterkenntniß: das subjektive Wissen, um das, was man selbst erfährt, und kein objektives Wissen, um den Gegenstand, wie er an sich ist.

Schleiermacher will zwei Arten von göttlichen Eigenschaften unterscheiden: ursprüngliche, d. h. solche, welche nur der Reflex der schlechthinigen Abhängigkeit an sich sind, und abgeleitete, d. h. solche, welche das religiöse Gefühl, sofern es in die Form der Lust und Unlust sich kleidet, abspiegeln.

Diese Eintheilung trifft so ziemlich mit der in metaphysische und ethische Eigenschaften zusammen. Denn das rein absolute Abhängigkeitsgefühl spricht nach unserer Erklärung das schlechthinige Geseztsein, im weiteren Sinne des Wortes, die Geschöpflichkeit der Welt aus, welche zu ihrer Erklärung die Eigenschaften der Allmacht und Ewigkeit insbesondere und weiter, sofern die geschöpfliche Abhängigkeit als eine dauernde unter der Form der Erhaltung beschrieben wird, die Allgegenwart, Allweisheit zc. und endlich sofern dem Materiellen die sekundäre Stelle zugewiesen wurde, die absolute Geistigkeit Gottes fordere.¹⁾ Die Behandlung dieser Eigenschaften in der Religionswissenschaft hat die meisten Schwierigkeiten, da sie ihren Ursprung nicht in den eigentlichen und entscheidenden religiösen Erlebnissen finden, sondern in der aus ihnen hervorgehenden religiösen Reflexion; dagegen so viel ethische

¹⁾ Wie diese Geistigkeit nach dem System zu verstehen sei, haben wir andernorts erörtert. Vgl. die citirten Abhandlungen.

Momente im Menschenleben unter der Form unbedingter Abhängigkeit sich fixiren lassen, so viel Eigenschaften Gottes, in denen sie ihre Erklärung direkt suchen.

Es ist also zunächst die der absoluten Abhängigkeit entsprechende absolute Ursächlichkeit, welche Schleiermacher in den s. g. ursprünglichen Eigenschaften näher erläutern will.

„Die schlechthinige Ursächlichkeit, auf welche das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl zurückweist, kann nur so beschrieben werden, daß sie auf der einen Seite von der innerhalb des Naturzusammenhanges enthaltenen unterschieden, ihr also entgegengesetzt wird, auf der andern Seite aber dem Umfange nach ihr gleichgesetzt wird.“¹⁾

Schleiermacher geht überall von der Annahme aus, daß unser Selbstbewußtsein Repräsentant alles endlichen Seins sei, und daß also, was von ihm gelte, sich auch auf dieses beziehen müsse. Da nun unser Selbstbewußtsein in dem Wechsel von Identität und Thätigkeit den allgemeinen Naturzusammenhang darstellt, so bezieht sich die göttliche Ursächlichkeit, welche im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl unser empirisches Selbstbewußtsein bedingt, auch auf den gesamten Naturzusammenhang und ist also diesem „dem Umfange nach“ gleich. Das will Schleiermacher mit dem Begriff der Allmacht gesagt haben, durch den alles Endliche unter die göttliche Ursächlichkeit gestellt werde.

Dagegen ist die göttliche Ursächlichkeit der endlichen dadurch entgegengesetzt, daß sie jede Reaktion ausschließt. Jeder Wechsel ist damit aus ihr ausgeschlossen, sie determinirt absolut, d. h. zeitlos oder ewig.

Freilich meint Schleiermacher sogleich an diesen Eigenschaften die Behauptung behaupten zu können, daß sie, weil in sich identisch, in Gott nach ihren Differenzen nichts Reelles sein können. Nämlich eine zeitlose Determination könne gar nicht gedacht werden, ohne Beziehung auf die Gesamtheit des Seienden, und umgekehrt würde sich die Ursächlichkeit Gottes gar nicht auf die ganze Welt in gleicher Weise beziehen können, wenn sie nicht der Art nach von aller irdischen Ursächlichkeit verschieden wäre. Von den Prämissen des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls aus vollkommen richtig! Wir haben uns ja früher überzeugt, wie dasselbe nichts anderes sei, als das mißgeborene Kind der Begattung der Idee der Unendlichkeit mit der Idee der absoluten Einheit. Kein Wunder, daß das Kind also auch hier seine Eltern nicht verläugnet!

¹⁾ Glbnsl. § 51.

Die Begriffe des Zeitlichen und des Gegensätzlichen fallen für Schleiermacher zusammen. Gäbe es nichts Einzelnes in der Welt, so wäre auch keine Wechselwirkung zwischen dem Einzelnen, so wäre keine Zeitlichkeit da. Diese muß von Gott fern gehalten werden, weil sie den Wechsel und den Gegensatz in sich einschließt. Es ist sehr charakteristisch, daß Schleiermacher zur Bezeichnung der Art der göttlichen Ursächlichkeit gerade den Begriff der Ewigkeit wählt und in dem der Allmacht nur das Allumfassende der zeitlosen absoluten Determination ausgesprochen wissen will. Die Ewigkeit sucht ihre Ergänzung in der Allgegenwart, welcher Begriff die Raumlosigkeit der göttlichen Ursächlichkeit bezeichnen soll. Ebenso soll der Begriff der Allmacht durch den der Allwissenheit ergänzt werden, damit die göttliche Ursächlichkeit nicht nach Art der toten Kräfte gedacht werde, sondern, da das Bewußtsein höchste Form des Lebens ist, als lebendige Kraft.

Die Deutung, welche Schleiermacher den genannten Eigenschaften vorläufig gibt, wird uns nicht auffallend sein, wenn wir sie des Näheren auf ihre Entstehung aus der Religion der schlechthinigen Abhängigkeit ansehen.

Da der absolute Charakter des religiösen Abhängigkeitsgefühls jeden Wechsel ausschließt und auf eine unendlich absolute Ursächlichkeit schließen läßt, so muß Schleiermacher vor Allem die Begriffe der Zeit und des Raumes von Gott fern halten. Das geschieht durch die Definitionen der göttlichen Ursächlichkeit als einer ewigen und allgegenwärtigen. Mit dem Begriff der Ewigkeit wird die göttliche Ursächlichkeit als eine solche beschrieben, „die mit allem Zeitlichen auch die Zeit selbst schlechthin bedingt“.

Schleiermacher trennt sich bekanntlich auch darin von seinem berühmten Lehrer Kant, daß er Zeit und Raum nicht wie dieser als bloße subjektive Vorstellungsformen, sondern als den Dingen selbst anhaftende Existenzformen beurtheilt. Ihm ist die empirische Welt mit dem Begriff der Gegensätzlichkeit und Wechselwirkung erklärt. Beide weisen auf die Einzelgestaltungen zurück, deren besondere Existenz geradezu die räumliche Daseinsform fordert, deren gegenseitige Einwirkung den irdischen Lebensproceß in die Form des zeitlichen Miteinander und Nacheinander nöthigt.¹⁾ Weil aber Zeit und Raum die Vielheit einzelner Gestalten und die Wechselwirkung ihres gemeinsamen Lebens zur Voraussetzung haben, müssen sie auf das strengste von

¹⁾ Diesen Gedanken, den Schleiermacher eigentlich nur errathen läßt, empfehlen wir der Philosophie zur näheren Erwägung.

dem Gott, dessen Wesen die unendliche Einheit ist, fern gehalten werden. Das fordert das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, diese einzige und maßgebende Offenbarung des Absoluten in der Welt.

Darnach muß der Ausdruck verstanden werden, welcher die Zeit selbst, als die Existenzform der Wechselwirkung des Vielen, unter die göttliche Ursächlichkeit stellt. Aber wir müssen gleich daran erinnern, so wenig die Schleiermachersche Philosophie sich fähig erweist, das Viele aus dem Einen zu erklären, so wenig erweist sich die Ewigkeit, welche mit der absoluten Einheit der göttlichen Kraft identisch ist, fähig, die Zeitlichkeit und ihren Wechsel zu determiniren.

Da Schleiermacher unter der Ewigkeit faktisch nichts anderes versteht, so kann er sich von hier aus ebensogut mit dem Gedanken eines Anfangs der Welt, wie mit dem einer ewigen Welt vertraut machen. Es handelt sich ja nur darum, die absolute Einheit der göttlichen Kraft aufrecht zu erhalten. Das jetzt Entstehende wird auch von Gott, obwohl in der Zeit entstanden, „auf ewige Weise“ bewirkt. Schleiermacher erinnert zur Verdeutlichung dieses Begriffs an das Ich „als beharrlichen Grund aller wechselnden Gemüthserrscheinungen“. Aber wir müssen gestehen, daß damit eigentlich nichts gesagt ist, denn das Ich ist doch in allen Gemüthserrscheinungen selbst vorhanden, es erlebt sie selbst, und wenn uns unser Selbstbewußtsein zehnmal versichert, daß wir in allem Wechsel unserer Entwicklung noch dieselben geblieben sind, so versichert es uns doch auch, daß wir Andere geworden sind. Für eine Ewigkeit, die nichts ist, als der Ausdruck der Absolutheit der Weltabhängigkeit, gibt es so wenig ein Analogon in der Welt, als diese Absolutheit selbst anderswo existirt, als höchstens in der Phantasie einer absoluten Philosophie.

Die Unveränderlichkeit Gottes kann demnach als ein Warnungsruf gelten, daß ja „keine fromme Gemüthserregung so gedeutet, und keine Aussage von Gott so verstanden werde, daß dabei irgend ein Wechsel in Gott müsse vorausgesetzt werden“.

Wir behalten uns unser Urtheil zunächst noch vor und sehen zuerst zu, wie Schleiermacher mit der Allgegenwart Gottes fertig wird.

Der Gegensatz zwischen dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl und dem theilweisigen, gleichviel ob Abhängigkeits- oder Freiheitsgefühl, welches gleich sehr räumlich und zeitlich ist, schließt eben dieses in sich ein, daß die göttliche Ursächlichkeit ebensowenig räumlich wie zeitlich sein kann. Vielmehr kann mit der Allgegenwart Got-

tes auch nur dieses gemeint sein, daß er „mit allem Räumlichen auch den Raum selbst“ absolut bedingt. Ganz folgerichtig! denn wenn Zeit und Raum nichts sind als die empirischen Existenzformen der Dinge, so muß die absolute Causalität, die sich auf Form und Inhalt der Welt beziehen soll, auch auf den Raum bezogen werden.

Es ist merkwürdig, wie sorgfältig der Grundgedanke des Schleiermacherschen Systems überall durchgeführt wird. Wir können in allen genannten Bestimmungen nur seine Ausführung im Detail finden und sind versucht, — ein Beweis dafür, daß es nur ein Grundgedanke ist, der sich überall durcharbeitet — am Ende jedes Abschnitts unsere Elementarkritik zu wiederholen. Sehr natürlich, da das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl Quelle und Maß aller Aufklärungen über den in ihm offenbaren Gott bleibt.

Mit Recht hebt Schleiermacher hervor, daß das religiöse Interesse vielmehr an dem Gedanken der Allgegenwart als der abstrakten Ewigkeit hänge. Aber das Bedürfnis in jeder Weltwirkung „die Kraft des Höchsten“ selbst zu finden, wird doch sofort wieder durch die doktrinaire Mahnung in sehr bestimmte Grenzen gewiesen, diese Kraft Gottes ja nicht an einem einzelnen oder an einem Ort mehr als an dem andern zu suchen. Dabei bleibt nun freilich die stufenmäßige Steigerung des allnahen Gottesgeistes von der Erde bis zum Menschen, vom Verbrecher bis zum Frommen unerklärt. Denn man darf Gott nicht mehr bei dem Einen als bei dem Anderen denken. Von demselben Gesichtspunkt aus, daß die absolute Einheit der göttlichen Ursächlichkeit nicht zerstört werden dürfe, verwahrt sich Schleiermacher gegen eine Unterscheidung von einer ruhenden und wirksamen Allgegenwart Gottes, weil sie den Gegensatz in das gegensatzlose Sein Gottes hineintragen würde. Hier ist sehr deutlich wie die sittliche Entwicklung und jede fortschreitende Lebensbewegung, sofern sie unter dem Impuls des schöpferischen Ideals gedacht werden müssen, gänzlich unerklärt bleibt und zum leeren Schein wird, wenn Gott nicht selbst als ein Lebendiger und lebendig in die Weltentwicklung Eingreifender geglaubt wird. Es ist aber eine unerträgliche Tyrannei, welche hier eine einzige kahle Idee von absoluter Einheit, das Spiegelbild der philosophischen Phantasie, über die lebendige Wirklichkeit sich anmaßt. Wenn Schleiermacher nicht den festen Glauben gehabt hätte, in seinem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl wirklich eine Erfahrungsgröße zu besitzen, so bliebe es rein unverständlich, wie er gegen die große Täuschung seines Systems, das Gott aus der wirklichen Welt verstehen will, während

eine erfundene Gottesidee die wirkliche Welt nach ein paar armseligen doktrinären Schablonen zurechtfügt, blind bleiben konnte. Seitdem wir das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl als den Niederschlag seiner absoluten Gottesidee verstehen gelernt haben, müssen wir uns aber vorbehalten, an seiner Erfahrungswahrheit zu zweifeln und werden uns um so ernstlicher bemühen, erst die Religion selbst recht gründlich zu verstehen, ehe wir aus ihr das verborgene Wesen Gottes ahnungsweise erschließen.

Was nun aber die Behandlung der genannten Eigenschaften der Ewigkeit und Allgegenwart angeht, die Schleiermacher vom schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl aus gar nicht anders deuten konnte, als er sie gedeutet hat, so glauben wir gar nicht, daß das religiöse Bewußtsein bei ihrem Aussprechen das philosophische Interesse im Hintergrund hatte, Raum und Zeit von Gott fern zu halten. Freilich sind beide Eigenschaften nicht direkter Ausdruck einer religiösen Erfahrung, sondern Resultat religiöser Reflexion. Wenn von Gott die Zeitlichkeit ferne gehalten wird, so bedeutet sie dann zumeist so viel wie Vergänglichkeit. Der Gedanke der Unvergänglichkeit Gottes hat aber wie die meisten Eigenschaftsbegriffe eine doppelte Wurzel in der Erfahrung: die physische Abhängigkeit (Geschöpflichkeit) und die ethische Abhängigkeit (Gewissen). Die letztere erleben wir am unmittelbarsten, ja wir leben in ihr, und so entwickelt sich von hier aus zuerst das Postulat, daß das lebendige Ideal des Heiligen, das uns als das allein Werthvolle und zur Existenz Berechtigte sich aufnöthigt, nicht in die Vergänglichkeit des Irdischen und Unvollkommenen, dem es überlegen ist, hineingezogen werden dürfe. Nichts ist natürlicher als der Schluß, daß das, was sich uns als das allein und absolut Seinsollende ankündigt, auch selbst absolut d. h. ewig existirt. Ein Schluß, welcher durch die Beobachtung unterstützt wird, daß die Jahrtausende hindurch die Welt unter der Leitung desselben machtvollen Gesetzes des Guten, das sich eben in seiner Machtwirkung als eine selbständige vernünftige Realität ankündigt, wie verschieden und verkehrt sie auch das „Du sollst“ gedeutet haben mag, gestanden hat. Aber wir nehmen keinen Anstand, auch die andere Wurzel dieses Gedankens, welche in unserer auf die gesamte Welt übertragenen Geschöpflichkeit liegt, anzuerkennen. Kann sich das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl mit einer der Welt immanenten, in physischer Determination wirkenden göttlichen Ursächlichkeit zufrieden geben, so fordert die in dem Gedanken der Geschöpflichkeit gegebene Erklärung unserer physischen Abhängigkeit die

Selbstständigkeit der Weltursache, und es ist von hier aus kein Sprung in das leere Nichts, wenn Gott auch in dem Sinne ewig gedacht wird, daß er, der Schöpfer der Welt, nicht nur unabhängig von ihr, sondern auch vor ihr existirt haben müsse, obwohl wir gerne zugestehen, daß sich das religiöse Interesse mit der voranstehenden, erfahrungsmäßigen Erklärung der Ewigkeit begnügen könne.

Auch die Allgegenwart ist nur Ausdruck der allgemeinen Erfahrung von der Universalität der religiösen Wirkungen in der Welt. Es ist gar nicht der Wunsch, die Vorstellung des Räumlichen von Gott fern zu halten, es ist die Gewißheit, die an allen Enden der Erde sich ausspricht, Gott überall zu haben, die sich in ihm über sich selbst aufklärt. So gewiß aber diese Wirkungen so mannichfaltig sind wie das Leben selbst, in das sie hineinfallen und das sie jetzt unter den Donner des göttlichen Gerichts und dann in den Sonnenschein seiner Gnade stellen, so gewiß haben wir keinen Grund, von einer Allgegenwart Gottes zu reden, die jedes lebendige Eingehen Gottes in die menschliche Entwicklung illusorisch machen würde.

Freilich werden diese Eigenschaftsbegriffe, in welchen das religiöse Leben eine Aufklärung über sich selbst sucht, um sie dann vermittelt der so entstehenden Weltanschauung in die Welt überhaupt hineinzutragen, einer weiteren wissenschaftlichen Bearbeitung zu unterziehen sein. Aber dieselbe wird nur in dem Maß darauf Anspruch machen können, Wahrheit zu geben, als sie sich darauf beschränkt, die entsprechende Wirklichkeit zu erklären und als sie die Schranken unseres Denkens genau berücksichtigt.

Dabei spielt nun allerdings die Zeit- und Raumbildung eine wichtige Rolle. Nicht insofern, als ob unter allen Umständen die Darstellung einer zeitlichen und räumlichen Ausdehnung das göttliche Wesen verunreinigte, sondern insofern, als dieselbe uns zuerst an die ganz unabwiesbare Wahrheit erinnert, daß wir Alles nur durch eine Brille erkennen, von der wir nicht wissen, ob sie ebenso gut auf andere, wie auf unsere Nasen paßt.

Schleiermacher theilt aber gar nicht die Befürchtung Kants, daß Zeit und Raum nur subjektive Formen der Anschauung sind und es fraglich bleibt, ob sie auch etwas Objectives an den Dingen bedeuten. Er ist der letzteren Meinung, weil er sich die Einzelgestaltung nicht anders denn in Zeit und Raum erklären kann, und gerade um desswillen, weil diese Vorstellungen den für sein Absolutes todbringenden Gedanken der Gegensätzlichkeit in sich tragen, beschäftigen sich seine

Erklärungen über Ewigkeit und Allgegenwart Gottes eigentlich nur damit, Begriffe vom Absoluten fern zu halten, welche seine unendliche Einheit bedrohen könnten.

Nun uns ist mit der absoluten Einheit nicht das Gotteswesen, das wir in der Religion offenbar finden, erschöpft, und wie es sich auch mit der Objektivität von Raum und Zeit verhalten mag, jedenfalls steht so viel fest, daß wir so wenig Gott wie die Welt außer in diesen Anschauungsformen erkennen. Ob diese Formen auf beide wirklich anwendbar sind, wird keine Wissenschaft, die an sie gebunden bleibt, je entscheiden. Das ist einfach Glaubenssache. Aber wir sehen nicht ein, wie durch unsere zeitlich-räumliche Betrachtungsweise das Wesen der zu erkennenden Objekte verändert werden solle. Das sachliche Correlat zu dem Zeitbegriff ist die Entwicklung, zu dem Raum-begriff die Ausdehnung. Unsere gesammte lebensvolle Weltanschauung gestattet uns aber gar keine andere Annahme, als daß Entwicklung und Ausdehnung (mit einem Wort das Leben) durch reale qualitative Impulse, die dem Wesen der Dinge eingeboren sind, sich vollziehen und gewiß nicht nur ein durch unsere räumlich-zeitliche Betrachtungsweise hervorgerufener Schein sind.

Wenn uns nun die Mannichfaltigkeit und der Wechsel der religiösen Erfahrungen dazu nöthigen, auch in Gott, ihrer Ursache, eine Bewegung und veränderliche Stellung zu uns anzunehmen, so kann uns kein Dogma von absoluter Einheit davon abhalten. Freilich wissen wir sehr wohl, daß alle unsere Aussagen über Gott aus seinen mit ihm nicht identischen Wirkungen erschlossen sind, und daß es für uns über sein an sich seiendes Wesen nichts gibt, als Ahnungen und Vermuthungen. Aber gerade durch die Ableitung aus der religiösen Erfahrung (der Offenbarung Gottes im allgemeinen Sinne des Wortes) werden uns diese Eigenschaftsbegriffe zu Glaubenssätzen, in welchen sich unser religiöses Leben vollendet, indem es in der von ihnen gebildeten Glaubensansicht zum Selbstbewußtsein kommt.

Gerade die f. g. metaphysischen (nach Schleiermacher ursprünglichen) Eigenschaften Gottes werden zu ganz leeren und sinnlosen Abstraktionen, wo sie nicht den Contact mit der religiösen Erfahrung, die sie erklären sollen, festhalten.

Die Behandlung des Begriffes der göttlichen Allmacht macht es vollständig klar, daß Schleiermacher die in dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl niedergelegte Gottesidee auch in der Glaubenslehre entschieden aufrecht erhält.

Der Begriff Allmacht umfaßt nämlich nach Schleiermacher ein doppeltes: einmal, daß der ganze Naturzusammenhang in der absoluten Ursächlichkeit gegründet ist, dann weiter, daß die ganze Ursächlichkeit Gottes im Naturzusammenhang wirklich und völlig zur Darstellung kommt.

Man glaubt sich hier in die Dialektik versetzt und hört die dort so oft wiederholte Versicherung, daß Gott nicht ohne die Welt und die Welt nicht ohne Gott gedacht werden könne.

Das „Grundgefühl der Frömmigkeit“ würde aufgehoben, wollte man annehmen, daß sich die göttliche Ursächlichkeit auf ein einzelnes Ding beziehe, oder gar in der Weise beziehe, daß ihr bedingender Einfluß zu einer Zeit eintreten und zu einer anderen wieder aufhören könne. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl kam ja nur dadurch zu Stande, daß wir uns über unser besonderes Sein zum allgemeinen erhoben.¹⁾ Eine absolute Causalität gibt es überhaupt nur für die Totalität, so gewiß der einzige Weg zu ihrer Erfahrung die unendliche Ausdehnung des Selbstbewußtseins ist. Eine Einwirkung auf ein Einzelnes würde Gott selbst vereinzeln, eine theilweise Einwirkung auf die Welt würde ihn, den absolut Einen, in Stücke theilen.

Der Satz: es gibt nichts in der Welt, das nicht von Gott absolut causirt wäre, beruht bei Schleiermacher auf einer doppelten Voraussetzung, welche im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl sich realisirt hat. Weil alles Gegensätzliche im Naturzusammenhang seinem Wesen nach doch eines ist, was seine Tendenz auf Einheit verräth, muß für Alles dieselbe Causalität gesucht, muß Alles derselben Ursächlichkeit unterstellt werden. Und weil das absolut Bedingende schlechterdings nirgends anders zu finden ist, als in der Welt, weil seine Causalität als eine absolute, d. h. nach Maßgabe des Verhältnisses von Wesen und Erscheinung, determinirende gedacht ist, deshalb muß sich seine Ursächlichkeit ganz in der Welt erschöpfen. Mit andern Worten: die Allmacht ist Schleiermacher nichts anderes, als die absolute Bedingtheit alles Vielen durch eine demselben als sein wahres Wesen zu Grunde liegende Einheit. Alles wird als Einzelnes ganz durch den Naturzusammenhang gebildet, „so daß Jedes durch Alles

¹⁾ Der philosophische Hintergrund der oft betonten Gemeinschaftlichkeit aller geistigen und insbesondere religiösen Lebensbewegung, ein Gedanke in dessen Geltendmachung Ritschl Schleiermachers Hauptverdienst erkennt. Vgl. die christl. Lehre von der Rechtfertigung x. 3. B. S. 468 ff.

besteht, und Alles ganz durch die göttliche Allmacht, so daß Alles ungetheilt durch Eines besteht“.

Schleiermacher hat ganz Recht, wenn er die Unmöglichkeit von Aussagen über Gott betont, welche nicht der religiösen Erfahrung entstammen und diese erklären wollen. Aber wenn er den Allmachtbegriff nur auf die Abhängigkeit der Welt bezieht und die Frage, wie Gott durch denselben vorgestellt werde, abweist, so ist dies nicht nur als wissenschaftliche Bescheidung zu beurtheilen, sondern als nothwendiges Resultat der im religiösen Gefühl ausgeprägten Vorstellung von Gott und Welt, welche eine andere Auffassung des Verhältnisses beider als die von Wesen und Erscheinung nicht zuläßt.

Sehr deutlich tritt der pantheistische Charakter der Gottesidee Schleiermachers in der Erörterung hervor, ob es für Gott einen Unterschied des Möglichen und Wirklichen gebe. Von dieser scholastischen Unterscheidung halten wir freilich ebensoviel, wie von manch' anderer altherwürdigen theologischen Naseweisheit, welche dem lieben Gott durch allerlei artige Worte den modus vivendi festzustellen beliebt hat. Aber die Gründe, aus denen Schleiermacher sie ablehnt, sind für die Auffassung seiner Gottesidee wichtig.

Schleiermacher erkennt an, daß in der Welt nicht alles wirklich wird, was möglich wäre. So repräsentiren z. B. die Individuen einer Gattung nicht alles, was in der Idee der Gattung liegt, geschweige denn, daß jedes Einzelne sie ganz darstellte. „Aber in Beziehung auf Gott ist ein solcher Unterschied zwischen dem Allgemeinen und Einzelnen nicht vorhanden; sondern in ihm ist ursprünglich die Gattung als die Gesamtheit aller ihrer Einzelwesen und diese sind mit ihrem Ort in der Gattung zugleich gesetzt und begründet, so daß, was hierdurch nicht wirklich wird, in Beziehung auf ihn auch nicht möglich ist.“ Deutlicher kann Schleiermacher sich nicht ausdrücken. Die Welt ist die einzige Wirklichkeit, die wir haben. Diese Welt ist ihrem einheitlichen Wesen nach in Gott begründet. Oder ihr transcendentes einheitliches Wesen heißt Gott. Für Gott gibt es also gar keine Möglichkeit als die Weltwirklichkeit, da er nur in der Welt existirt. Schleiermacher verwirft aber die angeführte Differenz auch aus dem Grunde, weil, wenn Gott etwas möglich wäre, was er nicht verwirklichte, dies nur durch eine „Selbstbeschränkung der Allmacht“ geschehen könne. Das wäre aber für ihn eine *contradictio in adjecto*. Denn die Voraussetzung der Allmacht ist die unendliche Totalität der in der absoluten Einheit festgehaltenen vielen Welt.

Wird die Weltabhängigkeit absolut gedacht und kann diese Absolutheit im Schleiermacherschen Sinne nur nach Maßgabe des Verhältnisses von Wesen und Erscheinung verstanden werden, so ist es nur eine unausbleibliche Consequenz dieser Auffassung der empirischen Abhängigkeit, wenn die transcendente Causalität gleichfalls in dieser Weise als eine absolute ausgeführt wird. Da aber der Weg zur Erfahrung der absoluten Abhängigkeit die Erweiterung des Selbstbewußtseins zum Seinsbewußtsein war, so ergibt sich aus der gleichmäßigen Bedingtheit alles erscheinenden Vielen die absolute Einheit des causirenden Transcendenten.

Jeder Gegensatz, der demgemäß in das Absolute eingetragen würde, wäre eine Zerstörung der allein glaubwürdigen Aussagen des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls über die absolute Einheit der in ihm offenbaren Gottheit.

Ebensowenig wie es in Gott einen Unterschied von möglich und wirklich geben kann, darf in Beziehung auf ihn von einem Gegensatz des Wollens und Könnens, der unmittelbaren und mittelbaren Wirksamkeit, des bedingten und schlechthinigen oder des freien und nothwendigen Willens geredet werden. Ueber das Alles sagt uns das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl gar nichts. Im Gegentheil, es verbietet uns, in Gott irgend einen Gegensatz zu denken, denn woher käme seine Absolutheit, wenn Gott nicht absolute Einheit wäre?

So treffend auch vielfach Schleiermachers Kritik über die genannten scholastischen Definitionen der göttlichen Allmacht ist, so fehlt ihr doch das eigentliche Verständniß derselben.

Von seinen Voraussetzungen aus kann Schleiermacher, ohne das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, diese einzige Quelle seiner theologischen Erkenntniß, preiszugeben, die göttliche Allmacht nicht anders auffassen als eine physische Omnipotenz, die so gewiß Alles bedingt und sich in ihrer bedingenden Kraft völlig in der Welt erschöpft, als die ihr zu Grunde liegende Substanz nichts anderes ist, als das transcendente Wesen der erscheinenden Welt. Die Allmacht ist nichts anderes, als das Correlat zu der Absolutheit der Abhängigkeit. Sie wird auf keinem andern Wege gefunden, als durch Reflexion über dieselbe.

Der Erfahrungsboden, aus welchem aber die christliche Idee der göttlichen Allmacht erwächst, ist wohl auch die Weltabhängigkeit, aber eine Abhängigkeit, die nicht durch das Attribut absolut philosophisch construirt, sondern durch den Begriff Geschöpflichkeit erfahrungsmäßig näher erklärt wird.

Während Schleiermacher mit diesem Begriff die „ewige“ Abhängigkeit der Welt näher beschreiben will, sucht das christliche Interesse in ihm zunächst nur die Erklärung der Schöpfung selbst, gar nicht der fortgesetzten erhaltenden Einwirkung Gottes. Freilich begegnen uns bei der Definition der zunächst aus diesem Interesse verstandenen Allmacht dieselben Schwierigkeiten, wie bei der des Begriffes Schöpfung. Beide Begriffe lassen sich aus der unmittelbaren religiösen Erfahrung, welche nicht nur eine persönliche Freiheit des Menschen, sondern auch eine relative Selbstständigkeit der Welt kennt, nicht erheben. Sie sind Resultat unserer religiösen Reflexion über die erste Entstehung des endlichen Seins. Freilich Resultate, die sich insofern mit unserer unmittelbaren religiösen Erfahrung berühren, als uns diese nicht nur von einer permanenten Abhängigkeit, sondern auch einem Anfang unseres Lebens berichtet. ¹⁾

Es ist aber gerade die von Schleiermacher so gänzlich vernachlässigte Erfahrung von der Freiheit des persönlichen Lebens, von dem Selbstzweck der Welt Dinge und der individuellen Selbstständigkeit ihrer Lebensbewegung im Zusammenhang des Ganzen, welche uns veranlaßt, nicht nur von einer „absoluten Abhängigkeit“, sondern von einer „Geschöpflichkeit“ der Welt zu reden. Unsere Existenz ist uns gegeben, wir finden sie vor. Und zwar eine volle, abgerundete, selbständige Existenz, die sich gar nicht als Emanation einer anderen, mag sie Gott oder Welt heißen, erklärt. Die Selbstständigkeit der gegebenen Existenz übertragen wir auf alle Welt Dinge, die sich bis auf den armseligsten Wurm eine absolute Determination verbitten und überall Regungen der eigensinnigen Selbstständigkeit zeigen. Dieses Geseßsein selbständiger, individueller Existenzen, denen mit ihrer Natur ihre Entwicklung bezeichnet, aber nicht aufoktroirt ist, wie die Thatsache ihres Daseins selbst, bezeichnen wir mit dem Ausdruck Schöpfung. Und eben dieses erste Geseßsein sucht seine Erklärung in einer Schaffenskraft, die wir Allmacht nennen, und die ebensoviehl wie die relative Freiheit der Welt, die gänzliche Unabhängigkeit des Schöpfers verbürgen soll; dagegen würden wir die von uns Allen fortdauernd erfahrene Abhängigkeit von Gott, so wenig sie uns als eine „absolute“ zum Bewußtsein kommt, niemals in dem Begriff der Allmacht ausreichend erklärt finden.

¹⁾ Ein Anfang der freilich mit der physischen Weltentstehung, von der wir keinerlei religiöse Erfahrung haben, nicht identisch gedacht werden darf.

Daß Schleiermacher die Allmacht als Ausdruck der fortgesetzten Einwirkung Gottes auf die Welt meint, ist ein ganz eklatanter Beweis für die Richtigkeit unserer Auffassung seiner Gottesidee, die ihm gar nichts anderes, als das transcendente einheitliche Wesen der Welt bezeichnet, in dem die empirische Vielheit der erscheinenden Welt mit derselben physischen Nothwendigkeit festgehalten wird, wie die tausend Sonnenstrahlen an der einen Sonne.

Es fragt sich, ob die letzte aus dem gleichseienden Wesen des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls erhobene göttliche Eigenschaft, die Allwissenheit, über die bisherigen Definitionen, welche das Maß der philosophischen Gotteslehre Schleiermachers nicht überschreiten, uns zu einer befriedigenderen Gotteserkenntniß hinausführe.¹⁾

Das scheint fast so, wenn wir die Erklärung lesen: „Die Allwissenheit ist zu denken als die schlechthinige Geistigkeit der göttlichen Allmacht.“

Alein diese Erklärung, welche an eine qualitative Scheidung von Geist und Materie anklingt, wird sofort modificirt durch die Bestimmung dieser Geistigkeit als „schlechthiniger Lebendigkeit“. Gar nicht soll damit etwas, was wir „in dem uns gegebenen Sein als Geist“ bezeichnen, gemeint werden.

Ausdrücklich werden deshalb alle Bestimmungen über die göttliche Allwissenheit zurückgewiesen, welche die Unvollkommenheiten (d. h. die Gegenständlichkeit) des menschlichen Bewußtseins auf Gott übertragen. Der Unterschied des „betrachtenden und des zwecksetzenden Denkens“, (welch letzteres schon der Dialektik identisch ist mit dem Wollen) der Empfänglichkeit und Aktivität, muß von Gott so gewiß fern gehalten werden, als er seine absolute Einheit aufheben würde. Auch zwischen „Ausführen und Beschließen“, „wobei die Zweckbegriffe ideal blieben“, darf in Gott kein Gegensatz gemacht werden, „indem sonst die göttliche Allmacht sich im endlichen Sein nicht vollkommen darstellen würde. Aus der Identität „des göttlichen Wissens mit der göttlichen Produktivität“ folgt dann weiter die Identität von Allwissenheit und Allweisheit. Denn die letztere bezeichnet als Inbegriff der göttlichen Zweckgedanken ebensosehr wie die Allwissenheit nur die Lebendigkeit der göttlichen Ursächlichkeit. Gott weiß alles, was

¹⁾ Vrgl. Glbnst. § 55.

ist und alles, was Gott weiß, ist. Denn was Gott weiß, will er auch und was er will, das ist auch. Es gibt in der absoluten Einheit keinen Gegensatz von wissen, wollen und können.

Es ist der Gedanke der Unveränderlichkeit oder Einheit Gottes, welcher verbietet, das göttliche Wesen nach Analogie des menschlichen zu denken. Gott würde in die irdische Entwicklung herabgezogen, wenn er etwas eher wüßte, als er es thäte, oder in den Widerspruch, wenn er etwas wüßte, ohne es zu thun. Es ist die göttliche Vollkommenheit, daß Gott nichts weiß, ohne es zu wirken, daß sein Wissen zugleich seine Thätigkeit ist.

Nur bei Beantwortung der Frage, ob denn das göttliche Vorherwissen, wenn es doch zugleich als Thätigkeit gefaßt werden müsse, die Freiheit nicht aufhebe, streift Schleiermacher an den Anthropomorphismus. Er erinnert mit vollem Recht daran, wie nicht der Mensch frei sei, der nicht vorher weiß, was er zu thun hat, sondern gerade nur der, welcher nach bestimmten feststehenden Grundsätzen handelt. Aber der Schluß: „also kann auch das göttliche Vorherwissen die Freiheit nicht gefährden“, scheint uns denn doch von seinen Prämissen aus etwas allzueheln. Doch findet er seine Erklärung mit allen übrigen Bestimmungen, wenn wir uns nunmehr über die Genesis dieser Urtheile klar zu werden suchen.

Der Kenner der Schleiermacherschen Philosophie wird keinen Zweifel darüber haben, daß wir auch in diesen Ausführungen nur die Konsequenzen oder sogar die einfachere Wiederholung der dort aufgestellten Grundgedanken vor uns haben. Sie sind schlechterdings nicht zu verstehen, ohne die zugrundeliegenden dialektischen Voraussetzungen. Das fällt vor allen Dingen auf angesichts der Erklärung, daß die göttliche Allwissenheit nichts Anderes bezeichnen könne, als die Geistigkeit oder schlechthinige Lebendigkeit der göttlichen Causalität.

Die Definition von Geist, welche wir in der Schleiermacherschen Philosophie finden, läßt diesen Begriff uns als einen doppelstinnigen erkennen. Der Geist als Position heißt dort im Gegensatz zu der Vielheit des Materiellen Einheit, als Funktion Thätigkeit. Der Geist in der Welt ist Schleiermacher die verbindende Thätigkeitsform des einheitlichen Absoluten. Daraus erklärt sich uns, daß Schleiermacher im Denken überall die eigentliche Aktivität finden wollte. Allein hier, wo es sich nicht um die empirische Daseinsform, sondern um das absolute Wesen des Geistes handelt, kann Schleiermacher in ihm nichts vom irdischen Bewußtsein oder dem empirischen Denken

Ähnliches in Gott brauchen, die Allwissenheit oder Geistigkeit Gottes bedeutet ihm darum nur die absolute Lebendigkeit seiner Causalität.

Schon früher hat er sich dagegen verwahrt, daß die göttliche Causalität nach Art „der toten Kräfte“ gedacht werde. Die lebendige Kraft ist ihm eben das Geistige, ohne daß er der unverstandenen und unnützen Materie gegenüber eine andere Erklärung für dasselbe wieder fände, als die in dem Begriff der Aktivität gelegene. Für das Absolute, welches durch die Lebendigkeit seiner Causalität die empirische Welt festhält, bleibt also auch hier nur die Definition „absolute Einheit“ übrig. Fragt man sich aber näher, was denn eigentlich für das Subjekt der absoluten Causalität, welche wir dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl, als einzig neue und doch nur formale, Bezeichnung des göttlichen Seins bis dahin entnehmen durften, als Wesensbestimmung übrig bleibe, da doch die absolute Einheit auch nur ein abstrakt formaler Begriff ist, so kann man keine andere Antwort geben als die der Dialektik: das Sein schlechthin, das einheitliche Sein, welches die vielheitliche Welt in dem Maß absolut und „absolut lebendig“ causirt, als es deren transcendentes, d. h. unanschaulbares, wahres Wesen ist.

Das kann uns nicht wundern. Denn nach der Art wie Schleiermacher das Absolute „gefunden“ und dem Abhängigkeitsgefühl aufgetroirt hat, durften wir gar nicht erwarten, daß er in der Dogmatik dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl eine andere Gottesidee entnehmen werde, als er früher in der Philosophie in es hineinconstruirt hat.

So erklärt es sich denn auch, wie Schleiermacher für die Freiheit des Menschen von der allmächtigen Allwissenheit Gottes nichts zu fürchten hat. Die Freiheit ist ja überhaupt nur die Reaktionsfähigkeit des Einzelnen gegen das Einzelne. Diese Freiheit kann freilich Schleiermacher so wenig wie die Gegensätzlichkeit der empirischen Welt aus seinem einheitlichen Absoluten erklären. Aber sie soll nun einmal aus ihm stammen, die endliche Vielheit muß nun einmal Ausfluß einer unendlichen Einheit sein. Dann wird aber auch diese Freiheit nicht durch die Thatfache alterirt, daß sie nur im Wechselverkehr der Einzeldinge Wahrheit hat, dagegen mit allem Endlichen in der Weise in das Absolute und seine Causalität aufgenommen ist, daß eine Reaktion gegen das absolute Ganze nicht mehr denkbar bleibt. Es gibt eine Reaktion gegen das Sosein, aber nie eine gegen das Sein. Wir können uns und Andere verändern, aber wir können unser Sein nicht

aufheben. Unsere absolute Bestimmtheit durch das allgemeine Sein ist die Grenze unserer Freiheit und nur unter dieser Beschränkung ist überhaupt Freiheit denkbar.

Wie wenig diese Definitionen der Selbständigkeit und Persönlichkeit Gottes günstig sind, wie sie die Idee der „Zweckursache“ geradezu illusorisch machen, geht besonders aus dem Satz hervor: die göttliche Allmacht resp. Allwissenheit müsse sich vollkommen in der Welt darstellen, oder deutlicher, erschöpfen. Angesichts dieser Erklärung bleibt gar keine andere Verhältnißbestimmung zwischen Gott und Welt übrig als die von Wesen und Erscheinung. Aber auch diese pantheistische Formel ist äußerst dürftig, da für Gott nur die leere Definition absolut eines Sein, für die Welt absolut abhängiges vieles Sein gegeben wird, von der man wieder zu der spiritualistischen Spitze des Schleiermacherschen Systems gedrängt wird; eigentlich sollte nur Gott, die absolute Einheit, das Sein schlechthin existiren, denn die gegenwärtliche Welt ist eine so widersprechende Erscheinung dieses Absoluten, daß ihrer Auflösung in Schein nichts im Wege zu stehen scheint.

Was nun die Behandlung dieser Eigenschaft selbst angeht, so ist allerdings zu sagen, daß unsere zunächst zu befragende religiöse Erfahrung wohl von einem fortgesetzten Einwirken Gottes auf uns weiß, welches, da diese Einwirkung für Jeden, der ihr offen ist, von einem ganz bestimmten ethischen Zweck getragen ist, auch als ein absichtsvolles und bewußtes gedacht werden muß, aber zunächst über eine s. g. Allwissenheit Gottes nichts direkt aussagt.

Allerdings ist die göttliche Einwirkung auf uns derart, daß sie ohne den aus ihr erwachsenen Glauben an einen seiner Wirksamkeit und ihrer Abzweckung bewußten Gott unverstanden bliebe. Es reicht aber eigentlich sowohl für das religiöse wie wissenschaftliche Interesse vollständig aus, bei der Bestimmung des göttlichen Wesens nicht weiter zu gehen, als eben die religiöse Erfahrung zu ihrer eignen Aufklärung es fordert. Die Verfolgung dieses Zwecks hat jedenfalls tausendmal mehr wissenschaftlichen und religiösen Werth als alle noch so raffinirt zugespitzten Definitionen, welchen der Erfahrungsboden fehlt. Wir können hier nur daran erinnern, daß die religiöse Reflexion allerdings auch angesichts dieser Eigenschaft noch einen anderen Weg einschlägt, um sie zu finden und zu bestimmen, nämlich der der Idee der Schöpfung eingeborene Zweckgedanke fordert nicht minder als die ethische Abhängigkeit zu seiner Erklärung die Idee des zunächst

in emphatischer Weise so bezeichneten allweisen und allwissenden Gottes.

Ob dieser Zweckgedanke im Grunde aber nicht selbst der religiösen Abhängigkeit entstamme und ähnlich wie Raum und Zeit unsere sinnliche Anschauungsweise, unsere religiöse Form der Weltbetrachtung bezeichne, wollen wir hier dahin gestellt sein lassen. Finden wir in uns ein Vermögen, welches die teleologische und religiöse Betrachtungsweise der Welt fordert, so haben wir dadurch ebensogut das Recht, eine religiöse Weltanschauung auf Grund unserer religiösen Natur aufzustellen, wie eine empirisch-sinnliche auf Grund unserer sinnlichen Natur.

Unsere Auffassung der theologischen Gotteslehre Schleiermachers wird endlich noch durch die Behandlung der Eigenschaftsbegriffe Einheit, Unendlichkeit und Einfachheit bestätigt.

Zunächst will Schleiermacher die Einheit Gottes mit Recht nicht als eine Eigenschaft im eigentlichen Sinne des Wortes gelten lassen. Er findet in ihr den monotheistischen Kanon ausgesprochen, der sich jedoch so wenig wie das Sein Gottes selbst beweisen lasse. Was das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl für diesen Begriff liefern kann, beschränkt sich auf die Gewißheit, daß alle frommen Erregungen zusammengehören und darum auch nur auf eine einzige Ursächlichkeit zurückgeführt werden können. Schleiermacher spricht hier gelegentlich selbst aus, was wir in der Kritik seiner philosophischen Gotteslehre ihm nachgewiesen haben, daß die Einheit als Wesensbestimmung Gottes nichts besage. Es ist die ihr zu Grunde liegende dogmatische Vorstellung von der absoluten Gleichheit der transcendenten Welt, welche seiner Gottesidee die reale Definition aufnöthigt, daß sie das allem vielen Sein zu Grunde liegende eine Sein bezeichne.

Ebenso bestätigt die Definition der Unendlichkeit Gottes unsere früheren Ausführungen über die Genesis der Schleiermacherschen Gotteslehre, indem die Dogmatik mit dieser Eigenschaft auch nur einen Kanon bezeichnet wissen will, durch welchen „die Differenz der göttlichen Ursächlichkeit vor aller Endlichkeit“ gewahrt werden soll. Denn es war ja gerade die unendliche Erweiterung des Selbstbewußtseins zum Seinsbewußtsein, welche uns eine angeblich absolute Determination erfahren lassen sollte.

Von diesem Absoluten soll der Begriff Einfachheit noch weiter jede Vorstellung von Theilbarkeit, Zusammensetzung oder Gegenständigkeit fern halten.

Alles Ausführungen, welche nur von der Voraussetzung der Gottesidee des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls aus verständlich sind.

Schleiermacher hat in dem Vorangehenden diejenigen Eigenschaften Gottes entwickeln wollen, welche sich aus dem an sich seienden Wesen des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, wie es sich nur im Verhältniß zum gegensätzlichen, sinnlichen Bewußtsein darstellt, ergeben. Da das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl aber noch weiter in Betracht kommt, sofern es sich mit den Momenten des sinnlichen Bewußtseins einigt und auch an dem Gegensatz der Lust und Unlust participirt¹⁾, so ist die göttliche Urlichkeit, die sich in ihm offenbart, in den besprochenen Eigenschaften auch noch nicht erschöpfend beschrieben.

Sehen wir auf die bisher behandelten Eigenschaften Gottes zurück, so resumirt sich das ganze Resultat der „aus dem ansichseienden Wesen der schlechthinigen Abhängigkeit“ entwickelten Aussagen über Gott in dem einzigen Begriff der Allmacht. Das ist auch thatsächlich genau Alles, was der schlechthinigen Abhängigkeit entspricht. Schleiermacher erkennt das selbst am Ende seines Zusaßes an, indem er uns die verhängnißvolle Erklärung für alle weiteren Untersuchungen über das Wesen Gottes abgibt, daß alle etwa noch weiter aus dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl, „wie es durch den Gegensatz der Lust und Unlust mit bestimmt wird“, zu erhebenden Eigenschaften, die beschriebenen „in sich einschließen müssen“, und daß keine göttliche Thätigkeit außer „in der Form der ewigen Allmacht“ angenommen werden dürfe.

Wir haben demnächst diejenigen göttlichen Eigenschaften zu betrachten, welche sich aus dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl, sofern es Theil nimmt an dem Gegensatz von Lust und Unlust, der sich aus seinem Verhältniß zum sinnlichen oder getheilten Selbstbewußtsein ergibt, erheben lassen.

Es kommen hier zuerst die göttlichen Eigenschaften in Betracht, „welche sich auf das Bewußtsein der Sünde beziehen.“²⁾

Wir geben vorläufig nur die Darstellung der Schleiermacherschen leitenden Gedanken.

Da wir „auf keine andere Art zu Vorstellungen von göttlichen Eigenschaften gelangen können, als indem

¹⁾ Vgl. § 5. Ferner den dritten Abschnitt § 57 ff.

²⁾ Vgl. § 79 — § 85.

wir den Gehalt unseres Selbstbewußtseins mit der unserem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl entsprechenden schlechthinigen Ursächlichkeit verbinden“, so scheinen sich göttliche Eigenschaften nur in der Weise auf das Bewußtsein der Sünde beziehen zu können, daß Gott zugleich irgendwie „als Urheber der Sünde betrachtet wird“.

Freilich wie alle Vereinzelung vom Uebel ist und nur auf Rechnung unserer fahlen Abstraktion gesetzt werden muß, so darf auch, so gewiß die Sünde nicht ohne Beziehung auf die Erlösung im frommen Selbstbewußtsein vorkommt, nicht von göttlichen Eigenschaften gesprochen werden, welche sich auf die Sünde an sich, sondern nur von solchen, welche sich auf die Sünde als Voraussetzung der Erlösung beziehen, und in diesem Sinne ist der Satz zu verstehen, daß Gott als Urheber der Sünde gedacht werden müsse, wenn es Eigenschaften Gottes geben soll, die sich auf das Bewußtsein der Sünde beziehen. Das fordert aber auch die schlechthinige Universalität der göttlichen Causalität, die nicht zuläßt, daß irgend etwas von ihr ausgenommen sei.

Erinnern wir uns an die Definition der Sünde, welche Schleiermacher früher gegeben hat. (Vgl. § 66 ff.) Sünde ist so oft vorhanden, als unser Gottesbewußtsein unser Selbstbewußtsein mit Unlust bestimmt. Das tritt aber jedesmal dann ein, wenn das erstere seine absolut dominirende Stellung nicht einnimmt, wenn das Fleisch gegen den Geist streitet, wenn das egoistische Einzelbewußtsein das selbstlose Einheitsbewußtsein nicht völlig durchbrechen läßt. So oft dieser Fall eintritt, sind wir gezwungen zu urtheilen, „daß wir uns im Zustand der Sünde befinden, und die göttliche Causalität auf die Sünde angewandt, ist die Naturordnung, in welcher Gott geordnet hat, daß jede Hemmung des frommen Selbstbewußtseins, liegt die Ursache in uns, als Sünde, liegt sie in den Verhältnissen, als Uebel, „von uns als solche aufgefaßt werden muß“.

Gott verursacht also nicht die Sünde, sondern das Bewußtsein von Sünde und Uebel. In der That eine äußerst kluge Behandlung des Problems, die sich wieder nur auf dem Hintergrund der Grundgedanken des Systems verstehen läßt. Es ist durchaus falsch, wenn Schleiermacher eine laxe Beurtheilung der Sünde, die ihm nur „nothwendiger Durchgangspunkt zum Guten“ sei, vorgeworfen wird. Er kennt die Sünde, welche nicht nur ein Mangel an Gutem, sondern positiver Widerspruch gegen das Gött-

liche ist (pag. 452 u. 453). Aber indem er sich bemüht, auch diesen „Widerspruch“ unter den „schlechthin Alles producirenden göttlichen Willen“ als seine Ursache zu bringen, kommt der große Widerspruch, welcher das ganze System durchzieht, recht zu Tage. Das absolute Abhängigkeitsgefühl würde in seiner Wahrheit beeinträchtigt, wollte man auch nur das Geringste von der absoluten Causalität, die es in die ganze Welt hineinträgt, ausnehmen, aber so wenig Schleiermacher im Stande ist, die empirische gegensätzliche Welt (diese Verneinung der transcendenten Welt pag. 453) als Produkt der absoluten einen Welt, die ihr transcendentes Wesen, ihren Gott, ausmacht, zu erklären, so wenig ist er im Grunde fähig, eine göttliche Causalität nachzuweisen, welche sich direkt auf die Sünde und das Uebel, welche beide ja eben darin sich charakterisiren, daß sie der absoluten Einheit, die Alles einigen möchte, den Widerstand ihrer individuellen Besonderheit entgegensetzen.¹⁾

Die Unfähigkeit des dogmatischen Grundgedankens des ganzen Systems, die wirkliche Welt zu erklären, erweist sich hier insbesondere noch als Unfähigkeit, den christlichen Erfahrungssätzen in ihrer ursprünglichen Meinung gerecht zu werden.

Deutlich tritt hier auch hervor, wie sich die göttliche Ursächlichkeit direkt nur auf die Totalität der Welt, auf das Einzelne in der Welt jedoch nur indirekt, zum Zweck der völligen Einigung beziehen soll. So wie ein absolutes Abhängigkeitsgefühl erst durch die Er-

¹⁾ Zur Heiligkeit Gottes erklärt Schleiermacher pag. 464: „Soll aber die Erklärung so verstanden werden, daß Wohlgefallen am Guten und Mißfallen am Bösen der göttlichen Produktivität zu Grunde liegen und sie bestimmen: so folgt hieraus zunächst, daß das Böse, sofern es als Gegenstand des Mißfallens dem Guten entgegengesetzt ist, auch nicht vorhanden sein kann, mithin daß es auch nicht als ein Gedanke Gottes zu setzen ist, d. h. daß es kein Wesen und keine Idee des Bösen gibt. Dieses können wir unbedenklich feststellen und zwar mit der nothwendigen Folgerung, daß in demselben Sinn auch das endliche Sein nicht kann das Böse hervorbringen aus sich selbst d. h. daß das Böse als realer Gegensatz gegen das Gute kein Dasein hat und daß mithin streng genommen auch das durch göttliche Ursächlichkeit in uns bewirkte Mißfallen am Bösen nur ist das Mißfallen an dem Zurückbleiben der wirksamen Kraft des Gottesbewußtseins hinter der Klarheit der Auffassung.“ So wie kein Einzelding sich außer der Totalität des Seienden stellen und erhalten kann, so gibt es nichts an sich Böses, das absolut nur böse wäre, sondern immer nur eine Reaktion des Einzelnen gegen das Ganze, oder ein Sichnichtsabsolutbestimmenlassen des Einzelnen durch das Ganze.

weiterung des Selbstbewußtseins zum allgemeinen Seinsbewußtsein ergab, so ergibt sich auch eine absolute Causalität nur für die Welt als Gesamtheit und wir Einzelne sind nie fähig, das Absolute unmittelbar zu erfahren, wir erfahren seine Determination nur als Glieder der Welt, ja mehr noch, nur durch Aufgabe unseres persönlich individuellen Lebens.

Sowohl der Gedanke einer „absoluten“ Causalität, wie die angebliche Seelenerfahrung eines „absoluten“ Abhängigkeitsgefühls fordern das. Und zuletzt bleibt nichts übrig als der elende Behelf, die wirkliche Welt um den Preis eines imaginären Absolutums für Schein zu erklären und dem Sündenbewußtsein wie allem Einzelbewußtsein zu verheißten, daß es einmal der Täuschung einer realen Existenz beraubt, im Alleinheitsleben aufgehen und in Wahrheit leben werde. So rächt sich der Mangel einer wirklichen Erfahrungsgrundlage des Systems, indem es schließlich in die leerste und nichtsnutzigste Phantasterei ausmündet.

Die gewöhnliche Erklärung der Heiligkeit Gottes, wonach dieselbe im Wohlgefallen am Guten und im Mißfallen am Bösen bestehen soll, lehnt Schleiermacher ab. Und zwar nach seinen Voraussetzungen durchaus folgerichtig. Wohlgefallen und Mißfallen in ihrem Gegensatz sind nicht ohne „leidentliche Beimischung“. Die so bestimmte Eigenschaft schließt eine Störung des schlechtthinigen Abhängigkeitsgefühls in sich, „indem ein Zustand Gottes bestimmt wird durch menschliche Handlungen, mithin zwischen Gott und Menschen ein Verhältniß der Wechselwirkung eintritt“. (§ 83, 3.) „Ueberdies wäre die Eigenschaft eine bloß innerlich ruhende, dergleichen das unmittelbare fromme Selbstbewußtsein keine Veranlassung gibt aufzustellen.“

Schleiermacher selbst erklärt die Heiligkeit als „diejenige göttliche Ursächlichkeit, kraft deren in jedem menschlichen Gesamtleben mit dem Zustande der Erlösungsbedürftigkeit zugleich das Gewissen gesetzt ist“. (§ 83.)

Das Gewissen ist ihm nicht identisch mit dem Gottesbewußtsein. Es ist ihm nur die Anwendung desselben auf Zustände, in welchen das Einheitsbewußtsein nicht völlig zum Durchbruch kommt. Es kündigt in diesem Fall das Gottesbewußtsein als das Seinsollende und das Verharren im Weltbewußtsein als das Nichtseinsollende an. Es zeigt die Differenzen zwischen dem Gottesbewußtsein, welches „als Verstand“ stets die Einheit will, und „als Wille“ sie nicht immer durch-

führt, an. Wo beide geeinigt sind, gibt es kein Gewissen. So will Schleiermacher z. B. Christus, für den das Gottesbewußtsein stets zur That geworden sei, kein persönliches Gewissen constataren. Sehr richtig redet Schleiermacher hier von dem Gesamtgewissen eines größeren Lebenskreises, obwohl wir auch hierin nur die Consequenz seiner früheren Ausführungen, welche, sowie sie Gott nur in der Welttotalität fanden, auch nur solche göttliche Eigenschaften anerkennen wollten, welche sich auf die Gesamtheit beziehen.

Die Heiligkeit bringt demgemäß nichts Neues für die Erkenntniß des Wesens Gottes, welches in dem Begriff der absoluten Causalität erschöpft ist. Sie bedeutet nur die Anwendung desselben auf das sittliche Gebiet.

Dasselbe gilt von dem Eigenschaftsbegriff der Gerechtigkeit.

Mit dieser Eigenschaft ist „diejenige göttliche Causalität“ gemeint, „kraft deren in dem Zustand der gemeinsamen Sündhaftigkeit ein Zusammenhang des Uebels mit der wirklichen Sünde geordnet ist“. (§ 84.)

Die Gerechtigkeit ist ein ebenso nothwendiger Correlatbegriff der Heiligkeit, wie das Strafgefühl das Gewissen unzertrennlich begleitet. Im Allgemeinen bezeichnet diese Eigenschaft die subjektive Nöthigung, jede Sünde als Unlust und jedes Uebel als Strafe für Sünde aufzufassen. Allein auf den einzelnen Sünder und für die besondere Sünde kann dies nicht gelten. Wir erfahren viel Uebel, was wir nicht als Strafe unserer Sünde auffassen können. Vielmehr wie sich das Gewissen erst in der Gemeinschaft zur reinen Offenbarung der göttlichen Heiligkeit entwickelt, so bringt auch erst das allgemeine Schuldgefühl die Universalität der objectiven göttlichen Gerechtigkeit an den Tag. So wie Gewissen das Schuldgefühl, oder wie Schleiermacher sagt, das Bewußtsein der Strafwürdigkeit, die Grundlinien der moralischen Weltordnung auf der subjektiven Seite bezeichnen, so drücken die beiden göttlichen Eigenschaften der Heiligkeit und Gerechtigkeit die universelle moralische Causalität nach der objectiven Seite aus. Freilich behalten auch diese Eigenschaften nur den wissenschaftlichen Werth rein subjektiver Reflexionen über die Art, wie die göttliche Causalität sich in unserm moralischen Abhängigkeitsgefühl abspiegelt.

So richtig es ist, wenn Schleiermacher überall von der Idee der Gemeinschaft aus die sittlichen Begriffe universell bestimmt, so müssen wir darin zugleich immer wieder die Consequenz des Systems erblicken, welches absolute göttliche Eigenschaften aus universellen welt-

lichen und menschheitlichen Verhältnissen um deswillen nur entwickeln kann, weil seine Causalitätsidee überhaupt nur in der Anwendung auf das Weltganze zur absoluten Wirksamkeit kommt.

Fassen wir zum Schluß diejenigen göttlichen Eigenschaften noch ins Auge, welche sich auf die Erlösung beziehen.¹⁾ Schleiermacher will auch die Erlösung unter der Kategorie der göttlichen Erhaltung verstehen. (§ 164, 2.) Dasjenige Moment in unserem Selbstbewußtsein, welches wir Gnade nennen, bezieht sich ja viel unmittelbarer auf die göttliche Ursächlichkeit als die Sünde. Es bezeichnet das directe Eintreten des göttlichen Seins in unser Sein, und wir dürfen demzufolge, da die Erlösung als geschichtliches Ereigniß betrachtet werden muß, von zwei Zeiträumen sprechen, in deren erstem die wirkliche Vereinigung göttlicher und menschlicher Natur nur vorbereitend angebahnt wurde, in deren letztem sie sich in Christus und durch seinen heiligen Geist auch in den Gläubigen wirklich vollzieht. Auf diese Vereinigung, welche sich im Reich Gottes darstellt, zielt die ganze göttliche Weltregierung ab, und von hier aus dürfen wir urtheilen, daß die weltleitende göttliche Causalität sowohl Liebe ist wie Weisheit. (§. 165.)

Schleiermacher geht ungern, wie auf die gesammte Zerlegung des göttlichen Wesens in Eigenschaften, so auch auf die Trennung dieser beiden Begriffe, die in Gott eins seien, ein. Die Liebe zeigt uns den schöpferischen Willen in seiner wesenhaften Einheit, die Weisheit die verstandesmäßige Anwendung desselben auf die Mannichfaltigkeit des Gegenstandes. Die Liebe ist der göttliche Wille, der sich mit der Welt vereinigen will, die Weisheit die göttliche Kunst, diese Vereinigung vollkommen zu realisiren. Es ist die menschliche Differenz von Verstand und Wille, welche hier in das göttliche Wesen hineingetragen wird, man darf deshalb nicht vergessen, daß in ihm dieser Gegensatz ausgeglichen ist.

Die Liebe wird nun aber als die Eigenschaft definirt, vermöge welcher das göttliche Wesen sich selbst mittheilt. (§. 166.)

Ueberall wo solche Mittheilung stattfindet, ist Werk der Erlösung. Wenn dieser Begriff sich auch nur in Christus vollkommen realisirt, so erleidet er doch eine Verallgemeinerung, da schon die Fähigkeit zum Gottesbewußtsein Anfang der Befreiung desselben ist. Diese göttliche Selbstmittheilung ist Mittheilung des Gottesbewußtseins, Durchbrechen

¹⁾ Vgl. § 164 ff.

des Einheitsgedankens, Herstellung des harmonischen Lebens, in dessen univ erseller Tendenz die Ausgleichung aller Widersprüche liegt. Man darf nur keinen Partikularismus der Liebe treiben, der die Einen als begünstigt, die Anderen als unbegünstigt hinstellt. Gott liebt keinen Einzelnen als solchen, er liebt den Einzelnen nur als Glied der Menschheit.

Es wäre sehr verkehrt, diese Gottesliebe aus den äußeren Verhältnissen erkennen zu wollen. Sie wird allein erkannt in der Kraft des Gottesbewußtseins, das einen Menschen beseelt ¹⁾).

Aber die Liebe ist zugleich diejenige göttliche Eigenschaft, welche das Wesen Gottes bezeichnet, was von keiner anderen in der Weise gelten kann. Man kann nicht sagen: Gott ist die Ewigkeit oder die Allmacht, man kann nur sagen: Gott ist die Liebe. (§. 167.)

In der Allmacht ist die ganze göttliche That gesetzt, aber ohne Motiv. Der Gott, welchen die Abstraktion aus dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl erst herausreflektiren mußte, um ihn in ihren unangemessenen Eigenschaften zu beschreiben, ist nicht der Gott des lebendigen Glaubens. Wir haben nämlich nur die Liebe (die Selbstmittheilung Gottes) unmittelbar in uns (im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl); auch die Weisheit Gottes erschließen wir erst aus der Betrachtung der Selbstmittheilung Gottes an die ganze Welt, wo sie sich als das ordnende und bestimmende Princip, welches die Welt für die in der Erlösung sich bethätigende göttliche Selbstmittheilung herichtet, darstellt. (§. 168.)

Deshalb können wir die Welt in ihrer Beziehung auf unser Gottesbewußtsein nur auffassen „als das schlechthin zusammenstimmende Kunstwerk“. Und Gott erscheint uns in dieser Eigenschaft als ein Wesen, welches sich „nicht zusammengesetzt“, sondern einfach und ursprünglich, mit einem Wort „schlechthinig“ selbst mittheilt und darstellt. Auch diese Eigenschaft, welche ja nichts anderes aussagt, als daß die göttliche Causalität die Welt in der Weise bestimme, daß das Gottesbewußtsein, die einheitliche Vernunft, in aller Mannichfaltigkeit des zeitlichen Lebens zur völligen Herrschaft gelangen kann und gelangt, kommt erst in der Erlösung zur vollen Geltung ²⁾).

¹⁾ Liegt doch die Glückseligkeit ebenso gut in unserer Auffassung der Welt, wie die Wahrheit!

²⁾ Die Frage, ob diese göttliche Selbstmittheilung, welche sich doch auf die ganze Welt erstreckt, auch dem vernunftlosen Geschöpf zu gute komme, löst Schleier-

Daß Schleiermacher von seinem wissenschaftlichen Princip aus für die Trinitätslehre, die gewiß keine Aussage des unmittelbaren frommen Selbstbewußtseins ist, keine Stelle in seiner Glaubenslehre offen haben kann, versteht sich von selbst. Er constatirt mit Recht als das eigentlich christliche Interesse an diesem Dogma das Festhalten des göttlichen Wesens als in Christus vollkommen geoffenbart und durch den von ihm entbundenen heiligen Geist auch aller Welt angeboten, während die Sonderung des einen Wesens in drei Personen auf Rechnung einer Theologie zu setzen sei, welche sich weder über die Tragweite ihres Denkens, noch über die Bedeutung des Begriffsapparates, mit dem sie operirte, irgend klar gewesen sein kann. — —

Bei Beurtheilung der Gotteslehre Schleiermachers muß zweierlei unterschieden werden: die Methode, welche er befolgt, und die Resultate, welche er erzielt. Man kann uns nicht einwenden, daß beide in einem untrennbaren Zusammenhang stehen müßten, wenn man dem Resultat unserer Untersuchung über das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ¹⁾ zustimmt, welche den Nachweis führt, daß Schleiermacher in sein Erfahrungsprincip eine dogmatische Idee, die schlechthinige Einheit, eingetragen hat, welche alle seine Forschungsobjekte im Voraus bestimmt und auch die Methode einer erfahrungsmäßigen Untersuchung des Religiösen auf allen Punkten beeinträchtigt.

Sehen wir auf die Resultate seiner theologischen Gotteslehre, so können uns dieselben ebensowenig befriedigen, wie die der philosophischen ²⁾. Denn beide sind durchaus identisch. Beide erschöpfen sich in der Idee einer absolut einheitlichen Causalität, in der Theologie auch Liebe genannt, welche dem gesammten vielheitlichen Weltleben zu Grunde liegend gedacht werden müssen, denn es ist das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, in welchem die Philoso-

macher in der Weise, daß er zwar den Menschen als eigentlichen Träger der weisheitsvollen Liebe anerkennt, aber von ihm aus und durch ihn ein Ausströmen göttlichen Geistes in die übrige Natur geschehen läßt, das diese am Ende zu einer guten d. h. vom Geiste Gottes durchdrungenen macht. Doch nimmt der Mensch der Natur gegenüber nicht die vermittelnde Stellung ein, welche Christus ihm gegenüber behauptet, da das Göttliche der Natur nie zum Bewußtsein wird. (§. 169, 2.)

¹⁾ Vgl. Jahrb. für deutsche Theol. 1871, Heft 1.

²⁾ Vgl. meine Abhandlungen über die philosophische Gotteslehre Schleiermachers a. a. O.

phie Schleiermachers ihre absolute Einheitsidee niederlegt, und aus welchem seine Theologie ihre Gottesidee wieder schöpfen muß. Wer dies bestreitet, der muß den Nachweis liefern, daß das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl anders zu verstehen sei, als wir es verstanden haben, oder daß die Glaubenslehre einem anderen schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl ihre Gotteserkenntniß entnehme, als die Philosophie Schleiermachers festgestellt und ihr unverändert übergeben hat. Daher die Definition Gottes als schlechthin einheitlicher Causalität, über welche die Glaubenslehre nicht hinauskommt, daher die Definition der Welt als schlechthin von dieser ihr eingeborenen Einheit abhängiger Vielheit. Der große und fruchtbare Grundgedanke, dem die Erfahrungswahrheit nicht abzusprechen ist, welcher diesen Ausführungen zu Grunde liegt: die Gemeinschaftlichkeit alles irdischen Lebens ist von der absoluten Philosophie hier zu der Idee der qualitativen Gleichheit der Welt ihrem Wesen nach verderbt worden. Diese Idee ist erfahrungsmäßig nicht festzustellen. Sie trägt aber die Schuld, daß die religiöse Abhängigkeit als eine absolute verstanden wird, und daß demzufolge weder für Gott noch für die Welt eine selbstständige Realität sich ergeben hat. Daher die Beschreibung des religiösen Lebens oder des Glaubens und das Verzichtleisten auf die Beschreibung seines Gegenstandes. Denn die Eigenschaftslehre Schleiermachers, so reich sie an richtigen Urtheilen, so richtig sie in ihrer Methode, Gott aus seiner Offenbarung, der Religion, erkennen zu wollen, ist, giebt uns weder eine Garantie dafür, daß Gott ein selbstständiges Leben führt, noch auch daß dieses Gottesleben mit einem anderen Inhalt erfüllt ist, als der Welt, in der es sich ja vollkommen darstellen soll.

So unbefriedigend nun aber auch die positiven Ergebnisse der Schleiermacherschen Gotteslehre sein mögen, in methodologischer Hinsicht befolgt sie einstimmig, wie es scheint ohne daß es Schleiermacher selbst zum vollen Bewußtsein gekommen ist, dasselbe Princip, welchem die gesammte moderne Wissenschaft zugefallen ist. Dieses Princip ist die Kantische Erkenntnißlehre, angewandt auf die Religion. Wir können es in dem Satz aussprechen: so wie unsere sinnliche Weltanschauung ihre Wahrheit in unserer Sinnlichkeit und unserem Verstande hat, so hat unsere religiöse Weltanschauung ihre Wahrheit in unserer religiösen Beanlage. Wir haben keine andere Garantie für die Wichtigkeit

unserer zeitlich-räumlichen, und wie Schopenhauer weiter erklärt, ursprünglichen Weltbetrachtung als unseren sinnlichen Verstand, und wir haben keine Garantie für die Wahrheit unserer religiösen Weltbetrachtung als die Religion. Kants subjectiver Idealismus, wie sehr er im Detail der Correctur bedürftig sein mag, ist in der Hauptsache von der gesamten Wissenschaft als unwiderlegbar acceptirt. Für die mangelnde objective Wahrheitskenntniß giebt er reichlichen Ersatz in der Macht des persönlichen Glaubens an die Uebereinstimmung der Welt in unserer Vorstellung und der ungekannten Welt im Sein.

Schleiermacher, der als Philosoph noch in dem Wahn einer absoluten Philosophie befangen ist, hat als Theolog dieses Princip anerkannt, indem er ausdrücklich erklärt, daß alle Aussagen über Gott nur durch die Beziehung auf das religiöse Bewußtsein Wahrheit erhalten; seine ganze Glaubenslehre führt diesen Grundsatz durch ¹⁾. Aber er hat dieses religiöse Bewußtsein, sowohl in seiner allgemein historischen, wie in seiner specifisch christlichen Bestimmtheit nicht untersucht, sondern construiert. Gerade der für seine Behandlung des religiösen Problems entscheidende Punkt, die religiöse Anlage, das religiöse Organ, ist ihm mißrathen und hat seine ganze Glaubenslehre unter den Bann einer constructiven Philosophie gestellt, weil es eben selbst construiert worden ist.

Es ist hier nicht unsere Aufgabe das ausschließliche Recht der Kantisch-Schleiermacher'schen Methodologie zu beweisen, wir wollen auch hier nicht die früher ausführlich gegebene Kritik der Schleiermacher'schen Gotteslehre wiederholen, wir möchten zum Schluß nur noch andeuten, wo die Correctur Schleiermachers einsetzen muß, und wie sich die systematische Theologie etwa unter Berücksichtigung des genannten Princips zu gestalten hätte.

Schleiermacher hat mit Recht den allgemeinen Charakter des religiösen Lebens in dem Begriff der Abhängigkeit fixirt. Aber die Beschreibung dieser Abhängigkeit als einer „absoluten“ kann in so einem Sinn nicht für eine in der Erfahrung gerechtfertigte Wahrheit genommen werden. Wir haben uns früher überzeugt, daß das Prädikat absolut aus der philosophischen Dogmatik in die Religion eingetragen worden sei. Hier ist also der entscheidende Punkt, an dem eine erfahrungsmäßige Correctur Schleiermachers einsetzen muß. Den Be-

¹⁾ Es ist uns kein Dogmatiker bekannt, der diesen richtigsten Gedanken Schleiermachers aufgegriffen und zur vollen Geltung gebracht hätte.

griff der Abhängigkeit lassen wir uns schon als Bezeichnung der charakteristischen Form, in der das religiöse Leben verläuft, gefallen. Aber dieser Begriff soll sich mit der Wirklichkeit decken. Unsere religiöse Abhängigkeit muß also genauer untersucht werden. Es muß der Nachweis geführt werden, daß sie sich nicht aus dem Einfluß der Gesellschaft, der Natur, der mechanischen Erziehung und des Weltganzen erkläre. Wir lassen uns hier auch das Prädikat absolut zur Bezeichnung der spezifischen Art dieser Abhängigkeit gefallen. Aber nie im Sinne Schleiermachers. Sondern etwa in dem Sinne, in welchem wir den Begriff der Geschöpflichkeit, der freilich auch einer erfahrungsmäßigen Durcharbeitung bedarf, gewöhnlich gebrauchen. Wir sind absolut abhängig, sofern wir uns selbst mit unseren gesammten Anlagen gegeben werden, gesetzt vorfinden, ohne die Fähigkeit zu haben und zu wollen, daß wir uns über das Niveau des menschlichen Lebens ganz erheben, sofern uns der Naturboden und das Arbeitsmaterial, auf dem und mit dem unser freier Wille wirthschaftet, unabänderlich durch unsere geschaffene Natur festgesetzt sind.

Sobald der Begriff der Geschöpflichkeit zur Untersuchung und Feststellung unserer religiösen Beanlagung verwandt wird, ergibt sich auch die Nothwendigkeit, die religiöse Abhängigkeit auf eine selbstständige Realität, auf einen für sich seienden Gott zu beziehen.

Allein mit diesem Begriff dürfte gleichfalls nur die Grundthatfache, aus der die religiöse Form unseres Lebens erwächst, bezeichnet sein. Wir haben also zur Feststellung dessen, was Religion ist, weiter zu fragen, wer und was hier in absolute Abhängigkeit gestellt werde. Nur die materiale Beanlagung des Menschen, das mit seiner Natur gesetzte treibende Lebensprincip und Willensmotiv, welches sich als das sein Sollende geltend macht, giebt uns mit dem Aufschluß über unsere Lebensbestimmung die Möglichkeit zu Aussagen über die Beschaffenheit jener höchsten Realität, die wir als unsere Ursache und damit zugleich als die fortwährend unsere Lebensentwicklung bestimmende Kraft denken müssen. Führt uns die metaphysische Unterlage unseres Lebens, unsere Geschöpflichkeit zu dem Glauben an die Selbstständigkeit Gottes, kommen wir, um diese Thatfache, die wir auf die ganze Welt ausdehnen, zu erklären, zu den sogenannten metaphysischen Eigenschaften Gottes, so führt uns die religiöse Abhängigkeit als sittlicher Impuls zu den uns eher verständlichen moralischen Eigenschaften Gottes.

Es liegt aber vor Augen, wie alle Aussagen über Gott allein

durch die Beziehung auf seine Immanenz in uns, auf die Religion, Wahrheit erhalten, zumal sie ja nur von hier aus ermöglicht werden, und wie es demnach vor allem auf eine gründliche Untersuchung der Religion selbst als Naturanlage ankommt.

Nur so wird der Conflict zwischen unserer empirischen und idealischen (resp. religiösen) Weltanschauung zu lösen sein, daß wir nachweisen, wie sich in uns die Organe vorfinden, aus welchen eine religiöse Weltanschauung eben so nothwendig hervordringen muß, wie die empirische aus unserem sinnlichen Verstand, und wie wir, so wie für die letztere in diesem, so für die religiöse in unserer Religion diejenige Wahrheitsgarantie besitzen, die überhaupt durch Wissenschaft sich erreichen läßt¹⁾.

In den Resultaten wird nie und in keiner Wissenschaft eine völlige Uebereinstimmung zu erzielen sein, viel eher in der zu befolgenden Methode.

Es wird die erste Aufgabe der systematischen Theologie sein, ihr Erfahrungsgebiet aufzuklären und sich über die Methode zu rechtfertigen, mit welcher sie dasselbe zu bearbeiten gedenkt.

Die christliche Dogmatik kann freilich nicht wie Schleiermacher bei der Feststellung des allgemeinen Wesens der Religion stehen bleiben und von hier aus ihre Aussagen über Gott, Welt 2c. bemessen, sie wird das fromme Selbstbewußtsein, wie es durch Christus bestimmt wird, darstellen und in ihm die Quelle und zugleich die Wahrheitsgarantie ihrer Aussagen über die besonderen Punkte unserer christlich-religiösen Weltanschauung finden.

1) Die sichtbare Verfahrenheit der systematischen Theologie in der Gegenwart rührt zum guten Theil daher, daß man sich keine ausreichende Rechenschaft über die zu befolgende Methode, ihre Tragweite und Anwendbarkeit auf das zu erforschende Gebiet giebt. — Es sei uns zum Schlusse noch vergönnt, unsere Uebereinstimmung mit Ritschl zu constatiren, wenn derselbe von einer gleichmäßigen Berücksichtigung der Grundgedanken Schleiermachers und Kants eine geübliche Entwicklung der systematischen Theologie für die Zukunft erwartet. A. a. D. S. 470. — Vgl. hierzu den letzten Abschnitt meiner Abhandlung über Kants Religionsbegriff a. a. D. S. 182 f.

Anzeige neuer Schriften.

Biblische Theologie.

Die hebräischen Synonyma der Zeit und Ewigkeit genetisch und sprachvergleichend dargestellt von Conrad v. Drelli, Dr. phil. Leipzig, A. Lorenz (H. Frijsche's Buchhandlung), 1871. VIII und 112 S.

There is a petrified philosophy in language. Dieses Wort von Max Müller hat der Verfasser mit Recht seiner fein- und scharfsinnigen Abhandlung als Motto beigegeben. Nicht nur für das Verständniß der Sprache ist die genauere Betrachtung der hebräischen Synonyma von großer Bedeutung, obgleich dafür erst wenige gute Anfänge vorliegen, nämlich solche, die auf einer klaren Vorstellung des sprachlichen Lebens und auf gesunder Sprachvergleichung beruhen, — sondern sie ist auch recht eigentlich von theologischer Wichtigkeit. Zeuge dessen sind noch heute unsere Commentare; wie oft hat man z. B. auf ein עולם oder לעולם die weittragendsten Schlüsse gebaut! Die vorliegende Untersuchung ist im Ganzen wohl gelungen. Der Verfasser geht zunächst von den Vorstellungen aus, durch welche der Hebräer den Zeitbegriff zu fixiren gesucht hat und in denen sich durchweg eine sinnliche Anschauung wieder spiegelt. Es sind die verschiedenen Variationen der Bewegung, an welche sich die Modificationen des Zeitbegriffs knüpfen. Wird dieser Bewegung, die natürlich mit einem bestimmten Inhalte (als treiben, stoßen, vorrücken) behaftet erscheint, Raum gegeben, so bildet sie eine ausgedehnte Zeit ab. Die rascheste Bewegung versinnbildet die kürzeste Zeitdauer, so in רגע und פתע. Die länger andauernde Zeit combinirt sich mit dem Umbiegen, Zurückkehren und wird Wiederholung, עור. Die vollständige Abrundung, die Kreisbewegung, liefert die abgeschlossenen Zeiträume, wie Jahr, Generation. So erklärt sich auch das schwierige Wort Spr. Salom. 25, 11 על אפניו: es ist „wann immer (im Kreislaufe der Zeit) die rechten Umstände wieder eingetreten sind“: dann gleicht das Wort goldenen Nesseln in silbernen Schaustücken. So ist denn חלד die Dauer als Gegensatz zu der forteilenden Bewegung, ein Verharren, Festbleiben. — Betreffen diese Vorstellungen mehr die Zeit als reines Phänomen, so geben andere die Vorstellung des Determinirtseins. So ist מועד die fixirte, verordnete Zeit; עת die Zeit, die für Etwas gesetzt, aber auch die durch Etwas besondert, bestimmt wird; ähnlich זמן. Ferner ist זמן die markirte, abgegrenzte Zeit. Sene Variation der Zeitauffassung geht aus den menschlichen Erfahrungen hervor, diese aus dem menschlichen Bedürfniß, Zeiträume zu begrenzen. — Wenn aber die Zeit nun ausdrücklich von den menschlichen Factoren unabhängig dargestellt werden soll, so erweitert sie sich zu dem, was wir Ewigkeit nennen. Davon handelt der zweite Theil. Natürlich wird vor Allem der Begriff von עולם ausführlich besprochen und im Ganzen richtig definirt als „eine Zeit, deren Ende, resp. Anfang dem Menschen

entgeht, daß er nichts davon weiß oder wissen will". Noch genauer freilich würde es lauten müssen: eine Dauer, deren deutliche Grenze nach vorwärts oder nach rückwärts hin der Redende (nicht nur „der Mensch“ überhaupt und generalisirt) entweder nicht bestimmen kann oder nicht bestimmen will. Wenn der Verfasser es wiederholt betont, daß der Hebräer weder einen abstracten Zeitbegriff hatte, noch auch den metaphysischen Begriff von Ewigkeit, so hätte er mit seinen synonymen Ausdrücken etwas vorsichtiger sein können. Er durfte עולם durchaus nicht mit „Ewigkeit“ oder „endloser Zeit“ wiedergeben, ohne hinzuzusetzen, daß er jenes Wort lediglich im halbpoetischen Sinne, also bewußt hyperbolisch gebrauchte. Olam ist eine Zeitdauer, welche objectiv und thatsächlich sehr wohl Ende oder Anfang haben kann, was jedoch der Redende ignorirt. Das Unbegrenztsein fällt hier vollständig in das subjective Bewußtsein des Sprechers, ist bedingt durch sein individuelles Wollen oder Können. Dagegen negirt der Begriff „Ewigkeit“ in objectiver Weise jede Grenze; sie ist eben schlecht hin verneint, und jede Möglichkeit, eine solche Grenze anzunehmen, hebt von selbst den Begriff der Ewigkeit vollständig auf. Und das Gleiche ist der Fall bei dem Begriffe „endlose Zeit“. Für die Anwendung ist dies vom höchsten Belang. Schreibe ich Jemandem „ewiges Leben“ zu, so negire ich das Aufhören des Lebens in absoluter Weise, was bei dem olam keineswegs der Fall ist, so wenig wie mit irgend einem anderen hebräischen Synonymon dieser Wortstippe. Noch viel weniger sind dabei Potenzen und Prädicate als selbstverständlich mitgesetzt, welche die Ueberwindung aller natürlichen Zeitgrenzen, denen das Subject sonst unterliegen würde, in sich schließen. — Was die Ableitung von עולם betrifft, so schließt sich der Verfasser der gewöhnlichen an, welche auf abscondit zurückgeht: das Verhüllte, Verborgene. Die von Ewald (Ausführliches Lehrbuch, §. 77, a, Anm. 4) gegebene geistvolle Herleitung hätte doch nähere Beachtung verdient. Immerhin steht ein Doppeltes fest: einmal, daß jene Bedeutung des Verhülltheins weder im Tenor der übrigen Vorstellungen liegt, noch mit dem Gebrauche recht zusammenstimmt, indem hier die Intention, eine recht lange Zeitdauer lose zu skizziren, das Eingeständniß weit überwiegt, daß man die Zeitgrenze zu bestimmen völlig außer Stande sei; man denke an die „ewigen Trümmer“ Jes. 58, 12, an die „ewige Freude“ Jes. 35. 10. Zweitens dies, daß doch nur eine Grundbedeutung von עולם zu Grunde liegt, die sich aber früh spaltete, nämlich pinguis, crassus fuit. Denn daß das Dicksein zum Dichtsein und dies zum Dunkelfsein leicht fortschreitet, ist längst erwiesen, woran sich dann die Bedeutung „verhüllen“ anlehnt. Aber es ist von vornherein wahrscheinlich, daß ein so altes und verbreitetes Wort wie עולם eher von der Urvorstellung ausgehen werde. Da nun עולם das Schwellen, Fett- und Starkwerden bedeutet, so wäre עולם, mit der Zeitvorstellung combinirt, eine wachsende, sich stets mehrende Dauer, eine Verbindung, die wir ohnehin am ehesten erwarten möchten und die in den übrigen Synonymen noch nicht vertreten ist, die aber als sinnliche Grundvorstellung vortrefflich die verschiedenen Gebrauchsweisen erklärt. Denn gerade die factische Unbekanntschaft mit der Grenze tritt hier keineswegs am meisten entgegen, was bei der Ableitung von der Bedeutung „verhüllen, dunkel sein“ doch sein müßte. Richtig ist, daß der Begriff עולם „einer Erweiterung nicht mehr fähig“ sei (S. 73), weil die Israeliten eben nicht zu einer metaphysischen Vertiefung der Vorstellung gelangten, natürlich im Umkreise der biblisch-hebräischen Literatur. Darum entspricht auch die Grundvorstellung von ער (das

Fortgehende) sehr gut der von עולם, wie wir es eben näher bestimmten, und macht die häufige Zusammenordnung begreiflich. In צדק mit den jüdischen Gelehrten (Kimchi, Bedarschi) die Kraft zu finden, welche beständige Dauer verleihe, dürfte gewagt sein (S. 97); die Anknüpfung an spargere, die ja der Verfasser nach Schultens' Vorgange vorzieht, hätte er strenger festhalten und deshalb auch solche Ausdrücke wie „die Zeit, welche alle Grenzen übersteigt,“ als schillernd oder irrig vermeiden sollen. Denn צדק reicht nirgend weiter als עולם. — Die Hindeutung auf Philo veranlaßt den Verfasser zu einer Reihe von feinsinnigen Bemerkungen, und der Schluß, welcher die mythologische Verwerthung der Zeitvorstellung bespricht, wenigstens andeutungsweise, zeigt die hohe Bedeutung solcher Untersuchungen nicht nur für die genauere sprachliche Erkenntniß, für philosophisches und theologisches Verständniß, sondern auch für die Religionsgeschichte. Wir hoffen dem scharfsichtigen Verfasser, der durchweg ein sehr ausgebreitetes (sogar auf das Magyarische sich erstreckendes) sprachliches Wissen kundgiebt, bald in Forschungen größeren Umfanges mit gleich günstigem Erfolge zu begegnen.

Jena.

E. Diestel.

- 1) Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament von Dr. Heinr. Aug. Wilh. Meher. Siebente Abtheilung. Auch unter dem Titel: Kritisch-exegetisches Handbuch über den Brief an die Galater. Fünfte verbesserte und vermehrte Auflage. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1870. VI u. 322 S.
- 2) A commentary on the greek text of the epistle of Paul to the Galatians. By John Eadie, D. D., LL. D., professor of biblical literature and exegesis to the United Presbyterian Church. Edinburgh, London, Dublin, 1869. 8.

1. Einer Empfehlung oder auch nur einer besonderen Besprechung bedarf ein Werk, das schon so lange bekannt ist und sich schon so allgemein bewährt hat wie das unter 1 angezeigte, nicht mehr. Dem Altmeister neutestamentlicher Exegese soll nur der Dank dafür bezeugt werden, daß er seinen unermüdetlich auf immer neue Durcharbeitung und Vervollkommenung seines trefflichen Commentars bedachten Fleiß auch diesem Theil desselben wieder zugewendet hat, indem er auf die im Jahr 1862 erschienene 4. Auflage nun eine fünfte folgen ließ, die mit Recht abermals als eine verbesserte und vermehrte bezeichnet ist. Ist sie doch schon äußerlich betrachtet um 34 Seiten vermehrt. Diese Vermehrung ist hauptsächlich dadurch herbeigeführt, daß auf die seither erschienene Literatur gewissenhaft Rücksicht genommen ist. Unter dieser nehmen die erste Stelle die Hofmann'schen Arbeiten ein, welche durch ihre durchweg neue Wege einschlagenden Erklärungen den Verfasser nöthigten, fast auf jeder Seite sich mit ihnen theils kürzer, theils ausführlicher auseinanderzusetzen, allermeist freilich, wie von einem so besonnenen Exegeten nicht anders zu erwarten war, in der Richtung, daß er den künstlichen und oft so unnatürlichen Deutungen Hofmann's aufs bestimmteste entgegentritt. Sonst sind namentlich noch die neueren Schriften von Holsten und Matthias berücksichtigt, meist auch unter Ablehnung ihrer ebenfalls häufig gesuchten Erklärungen. Außerdem aber begegnet man überall der fleißig verbessernden Hand theils in präciserer, wohl auch etwas

kürzerer Fassung einer Erklärung, theils in Erweiterungen und Zusätzen zum Zweck erschöpfenderer oder noch deutlicherer Auslegung, besonders auch noch nach genauerer Ermittlung des Zusammenhangs, worin Meyer überall so sorgfältig zu Werke geht. Sachliche Aenderungen der Erklärungen, welche die 4. Auflage bietet, konnte ich trotz genauer Vergleichung kaum entdecken. Etwas geändert ist z. B. die Uebersetzung der schwierigen Stelle 2, 17, 3 Aufl.: „wenn wir aber, während wir trachten, gerechtfertigt zu werden in Christo, erfunden wären auch selbst (wie Heiden) als Sünder“. Dagegen 5. Auflage: „wenn wir aber, obgleich wir trachteten, gerechtfertigt zu werden in Christo, erfunden würden auch unseren Theils als Sünder“. Der Sinn bleibt aber im Grund ganz der gleiche. Festgehalten ist auch die Erklärung E. 3, 20. 21 mit Recht, mit weniger Recht in manchen anderen, allerdings nicht zahlreichen Fällen, wo ich in meiner Auslegung des Briefs im Lange'schen Bibelwerk der Meyer'schen Erklärung nicht glaubte beipflichten zu können. Bedauern möchte ich nur etwa, daß dem Verfasser der unter 2 angezeigte englische Commentar nicht bekannt gewesen zu sein scheint, indem derselbe namentlich an philologischer Akribie dem Meyer'schen nicht nachsteht, da und dort ihn noch übertreffen dürfte. Und wenn ein Wunsch ausgesprochen werden darf, der sich freilich nicht bloß auf diesen Theil des Meyer'schen Commentars bezieht, so ist es der, es möchte doch dem Verfasser gefallen, bei ferneren neuen Auflagen am Schluß der Einleitung die jedesmal berücksichtigte reichhaltige Literatur, namentlich auch die aus neuerer Zeit, übersichtlich zusammenzustellen.

2. Mit besonderem Vergnügen zeige ich das unter 2 genannte Werk über dieselbe neutestamentliche Schrift an, das dem englischen, genauer dem schottischen Boden entstammt und daher dem deutschen theologischen Publicum wenig bekannt geworden sein dürfte, und ich bedaure nur, daß es jetzt erst zur Anzeige kommt, während es schon längst eine solche verdient hätte. Wie viel und wie Großes in England und Schottland auf dem Gebiet des praktischen Christenthums geleistet wird, ist allgemein bekannt, ebenso aber auch, daß die wissenschaftlich-theologischen Leistungen mit jenen praktischen entfernt nicht gleichen Schritt hielten, sondern im Allgemeinen Selbstständigkeit des Forschens und Urtheilens in nicht geringem Maß vermissen ließen. Mehr und mehr aber regt sich der wissenschaftliche Sinn, den das britische Volk bekanntlich in Absicht auf die empirischen, theilweise auch die philosophischen Disciplinen längst glänzend bethätigt hat, nach so manchen Anzeichen auch auf dem theologischen Gebiet. Wir dürfen hierzu auch das genannte Werk rechnen. Es ist ein durch und durch gründlicher, streng wissenschaftlicher und namentlich auch die vertrauteste Bekanntschaft mit der einschlägigen deutschen Literatur verrathender, sie neben den schönen englischen exegetischen Arbeiten von Ellicott, Alford und Lightfoot fleißig, aber durchaus selbstständig benutzender Commentar, den ich nicht anstehe unserm Meyer'schen Commentar als ebenbürtig an die Seite zu stellen. Die Arbeit über den Galaterbrief schließt sich an frühere Commentare des Verfassers über den Epheser-, Colosser- und Philipperbrief an, die mir nicht bekannt sind. Als ein Hauptvorzug wurde schon oben die philologische Akribie gerühmt, die ebenso sehr in lexikalischer als in grammatikalischer Beziehung stattfindet. Man möchte sogar manchmal einige Beschränkung darin wünschen, während mitunter die theologische Erklärung schärfer oder ausführlicher sein dürfte. Gründlich und ausführlich sind auch die einleitenden Fragen behandelt. Eingeschaltet sind überdies einige längere Excurse: S. 57 ff. zu

1, 19 über die Frage, betreffend die Brüder des Herrn, der freilich mit nicht weniger als 43 Seiten gar zu weitläufig ausgefallen ist; S. 133 ff. zu 2, 1 über die Reisen des Apostels Paulus nach Jerusalem; S. 198 ff. zu 2, 11 über die antiochenische Differenz zwischen Paulus und Petrus; S. 329 ff. zu 4, 13 ff. über des Apostels Schwachheit im Fleisch in Verbindung mit dem Pfahl im Fleisch, — ebenfalls fast zu weitläufig für den Galaterbrief behandelt, obwohl sonst sehr schätzenswerth. — Der Textkritik ist durchweg alle Aufmerksamkeit geschenkt. Auf einzelne Erklärungen einzugehen, unterlasse ich, möchte vielmehr durch diese kurze Anzeige nur deutsche Exegeten, die sich mit unserem Brief beschäftigen, eingeladen haben, dieses Erzeugniß schottischer Theologie nicht unbeachtet zu lassen. Sie werden sich gewiß mit mir darüber freuen. Druck und Papier sind ohnehin, wie meist bei englischen literarischen Producten, durch ihre Schönheit einladend.

Ulrich, December 1871.

Schmoller.

1. Dr. H. W. A. Meyer, kritisch-exegetisches Handbuch über den ersten Brief an die Corinthier. Des Kommentars über das N. T. 5. Abth. Fünfte verb. u. verm. Aufl. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1870. VIII und 492 S.
2. Desgl. über den zweiten Brief an die Corinthier. Des Kommentars über das N. T. 6. Abth. Fünfte verb. und verm. Aufl. Ebendas., 1870. VI, 372 S.
3. A. Hausrath, der Vier-Capitel-Brief des Paulus an die Corinthier. Heidelberg, Bassermann, 1870. IV und 28 S.

Meyer's Erklärungen zu den Schriften des Neuen Testaments haben, wie auch die hier vorliegenden fünften Auflagen bezeugen, eine so allgemeine Anerkennung gefunden, sind allen Schriftforschern nach ihrer Eigenthümlichkeit und ihren besonders die sprachliche und historische Seite der Erklärung behandelnden und mit sicherem Tacte feststellenden und fördernden Leistungen so bekannt, daß es nicht mehr die Sache der Anzeige sein kann, diese Lichtseiten hervorzuheben. Der Verfasser hat sich als gründlicher und gewissenhafter Schriftforscher und als ein sicherer Wegweiser je länger je mehr bewährt, eine Anerkennung, die ihm allseitig gezollt wird und den hohen Werth seiner Leistungen auch ferner sichert. Es sind dies die nothwendigen Grundlagen der in die Tiefe göttlicher Heilsgedanken eindringenden theologischen Auslegung, welche bekanntlich bei Meyer zurücktritt, ja nicht selten vermißt wird. Wir freuen uns, aus dem Munde eines Mannes, der auf diesem Gebiete sein ganzes langes Leben unverdrossen und fleißig gearbeitet hat, das Geständniß (S. VII des ersten Corinthierbriefes) zu vernehmen, wie „seine lange Erfahrung und Beobachtung ihn gelehrt, daß, nachdem am Neuen Testamente weit mehr noch als an dem Alten Testamente die Gelehrsamkeit, der Scharfblick, die Schriftmächtigkeit und der fromme Glaubenstact von achtzehn Jahrhunderten ihre Arbeiten erschöpft haben, neue Auslegungen, welche noch kein Verstand der Schriftverständigen entdeckte, in der Regel bald wieder dem Vergange und dem Vergessenwerden als verdientem Geschicke verfallen. Ich bin mißtrauisch gegen solche exegetische Entdeckungen.“ Dennoch verschließt sich Meyer keineswegs gegen wirkliche neue Auffassungen; nicht bloß daß er sie ernstlich und allseitig prüft, er billigt auch zuweilen wirklich Haltbares. Allerdings sind

seine Methode und sein Standpunkt von denen v. Hofmann's in seinem Bibelwerk sehr verschieden, aber gerade aus diesem Widerstreit ergibt sich, wie er selbst es offen gesteht und wünscht, einiger Nutzen für das Verständniß des Neuen Testaments. In diesen neuen Auflagen ist Meyer wesentlich bei seiner Auffassung von den Corintherbrieffen im Allgemeinen wie auch im Besonderen in einzelnen Stellen stehen geblieben, beide Theile sind aber durch die eingehendste Berücksichtigung aller neueren Beiträge und Erklärungen sehr bereichert; der erste ist von 386 Seiten der dritten Auflage auf 492 Seiten der fünften Auflage, der zweite von 312 Seiten auf 372 angewachsen; am sorgfältigsten ist in beiden v. Hofmann's Erklärung berücksichtigt, außerdem die Schriften von Semisch, Benschlag, die Abhandlungen von Hilgenfeld, Holzmann, zum zweiten besonders Klöpffer u. A.

Wir verbinden mit dieser Anzeige die zur Literatur über die Corintherbrieife gehörige und später erschienene Abhandlung von Hausrath, indem wir diese neue Hypothese, mit Bezug auf welche wir gerade die vorher citirten Werke Meyer's ausgehoben haben, mit Berücksichtigung Meyer's beleuchten und hernach noch einige Stellen des Commentars besprechen wollen.

Im Anschluß an Semler geht Hausrath von der allgemein zugegebenen Annahme aus, daß die vier letzten Capitel des zweiten Briefes eine durchaus andere geistige Verfassung des Schreibenden und eine andere Sachlage der Verhältnisse voraussetzen als die neun ersten. Indem Hausrath nun die verschiedenen Erklärungsweisen dieser Verschiedenheit kritisch beleuchtend als unhaltbar hinstellt und dann die Verschiedenheit selbst eingehender sehr lebhaft darstellt, geht er zur näheren Vertheidigung seiner neuen Hypothese über, daß diese vier letzten Capitel eine frühere Situation voraussetzen als die drei ersten und daß wir in ihnen den zwischen unserem ersten und zweiten Brief nothwendig anzunehmenden verloren gegangenen Brief des Paulus an die Corinthier zu sehen haben. Dies beweist Hausrath aus vier Punkten: 1) aus der Angelegenheit mit dem Blutschänder, 2) mit der Collecte, 3) aus seinen Reiseplänen, 4) aus seiner Stellung zu den Parteien. Was nun 1) die Stimmung des Apostels anlangt, so habe Paulus in 7, 7—16 der Gemeinde Lobsprüche ertheilt, dagegen später Vorwürfe gemacht (10, 1—11); dabei ignorirt Hausrath, daß der Apostel in Capitel 10 mehr als einmal hervorhebt, daß er diese Anklagen nicht gegen die Gemeinde als solche, sondern gegen seine Gegner (*ἐνί τινος* B. 2), die er, wie Meyer treffend sagt, nicht weiter nennen will oder zu bezeichnen braucht, als den Lesern bekannt, macht; ebenso *ἐλ' τις* B. 7 u. 10 *ἠγοῖρ*. B. 11 *ὁ τοιοῦτος*. Dann aber ist der erste Theil keineswegs nur der Lobsprüche voll, sondern auch sehr ernstliche Mahnungen und Andeutungen auf seine Gegner und die Nothstände der Gemeinde finden sich, z. B. 2, 4, besonders B. 17 und 4, 2, ferner 6, 14 ff., 7, 1. Ferner dem Reichthum der Gemeinde im Glauben, Wort, Erkenntniß und Liebe zu ihm (8, 7) steht unvereinbar gegenüber die Demüthigung, 12, 20 — aber steht hier nicht B. 21 *πολλοί* und schließt ersteres Sünden letzterer Art aus? Das Lob ihrer Willigkeit in der Collectensache (9, 12—15) soll sich mit dem Tadel, sie beschuldigten ihn selbst, sie übervorteilt zu haben, oder sie bezweifelden die Ehrlichkeit seiner Boten (12, 11—18), ausschließen; — allein bei aller Anerkennung ihrer Willigkeit ist doch 9, 1—5 eine Mahnung zur Eile, wie Meyer richtig andeutet, mit feiner Wendung ihnen ans Herz gelegt, die Spende bald fertig zu machen, während die Stelle 12, 16 ff. gar nicht auf die Collecte zu beziehen ist, sondern auf den Unterhalt, den die

Gemeinde den Gehülfen des Paulus und wohl auch ihm gegeben, und die Uneigennützigkeit des Apostels und der Seinen gerade in diesem Stücke zeigen soll. Wir können daher die „grellen Widersprüche“ nicht zugeben; noch weniger machen wir Gebrauch von der „Concession, daß der deus ex machina frisch angekommener Hiobsposten“ diese Veränderung zwischen dem ersten Theil und dem von Cap. 10 an verursacht habe; wir finden vielmehr diese darin begründet, daß dort der Apostel von dem Verhältniß seines Apostelamtes zur Gemeinde und ihrer Stellung zu ihm spricht, hier aber von seiner Person als Apostel gegenüber seinen Gegnern; noch weniger finden wir ein „zweckwidriges, unüberlegtes, leidenschaftliches Verfahren“ beim Apostel.

Ebenso wenig aber nöthigt 2) die „Sachlage der Verhältnisse in je-
nen vier Punkten“ zu jener Hypothese. Was a) die Sache mit dem Bluts-
schänder anlangt, so soll nach 13, 1 der Proceß noch schweben und bei des
Paulus demnächstiger Ankunft zum Austrag kommen, indem sie ihm das „Straf-
wunder“, das er den Corinthern zu thun zugemuthet, selbst zuschieben; dagegen
in 2, 5 ff., 7, 11. 12 ist die Strafe schon über den Sünder verhängt. Abgesehen
von wunderlichen und willkürlichen Annahmen (Wunderprobe, Strafwunder, daß
Paulus seinen früheren Brief zeitweise bereut habe), ist zunächst die Annahme,
daß Cap. 13 vom Blutschänder handle, völlig willkürlich; er spricht, wie
das der Gebrauch derselben Worte und der Zusammenhang deutlich zeigen, von
den πολλοί, welche in den 12, 19—21 bezeichneten Sünden sich befinden; ganz
sonderbar ist Hausrath's Grund: daß er dabei nur einen einzelnen Unzüchtigen im
Auge habe, beweise der Satz: auf zwei oder drei Zeugen u. s. w. (13, 1), denn
mit zwei oder drei Zeugen überführe man nicht eine beliebige Anzahl von Sün-
dern, sondern nur einen! Und muß dann dieser eine der Blutschänder sein?
Kann B. 3 auf das vermeintliche Strafwunder sich beziehen? Alles leere Willkür.
Für jeden einzelnen Fall (πᾶν ῥῆμα) wird er nach zwei oder drei Zeugen ur-
theilen. Damit fällt aber der Nerv seiner ganzen Argumentation in diesem Punkte.
Auch Meyer hat hier das Richtige. Auf gleich falscher Voraussetzung beruht
b) der angebliche Widerspruch in der Collectensache. „Nach 12, 16—18 soll der
Apostel von den Corinthern beschuldigt werden, sie bei der Einziehung der Gelder
überevorthelt zu haben; dann aber konnte er in demselben Schreiben ihnen
die Collecte nicht so vertrauensvoll ans Herz legen. Es wäre der haarste Hohn
auf die wirkliche Sachlage, Stellen wie 8, 7. 24. 9, 2. 13 zu schreiben.“ Allein
12, 16—18 geht zunächst gar nicht auf die Collectensache, wie schon vorher er-
wähnt, sondern wie 11, 9 auf seine Uneigennützigkeit überhaupt, und dann war
das nicht Beschuldigung seitens der Gemeinde, sondern nur seiner Gegner, wie
Meyer sagt: Widerlegung der möglichen, gewiß von gegnerischer Seite auch wirk-
lich gewagten Verleumdung. Gesezt, es bezöge sich auf die Collectensache, wäre
dann nicht jener „haarste Hohn“ mit 7, 2 doch noch vorhanden, was sich dann
auch auf dieselbe Sache beziehen müßte? — 3) Die Reisepäne. Die Corin-
ther beschwerten sich, daß der Apostel ihnen einen Besuch zugesagt, aber nicht Wort
gehalten habe. Diese Zusage könne nicht in jenem verloren gegangenen Briefe,
der 1 Cor. 5, 9 erwähnt wird, oder einem anderen gestanden haben; es seien
vielmehr jene Zusagen in 2 Cor. 12, 14 und 13, 1, wo er erklärt, zum dritten
Male zu kommen, enthalten, und darauf bezöge sich ihr Vorwurf, er schreibe An-
deres, als man lese oder verstehe (1, 13). Allein jene Stellen am Schluß des

Briefes von seinem dritten Kommen sind keine directen Ankündigungen seines Kommens; er ist bereit zu kommen, sagt er an erster Stelle; „wenn ich zum dritten Male komme“, an der zweiten. Ferner ist 1, 13 nicht auf seine früher gegebenen Zusagen in Betreff seines gemachten Versprechens, zu ihnen zu kommen, allein zu beschränken; es geht auf sein ganzes Verhalten; es ist willkürlich, dies nur auf sein Versprechen des Besuchs zu deuten. Im Text zwingt nichts dazu. Und was zwingt sonst, jene gemachten Zusagen als schriftliche vorauszusetzen? Können sie ihnen nicht mündlich in sicherer Weise gebracht sein? Hausrath bringt keine Gründe vor, welche die bisherigen Combinationen unmöglich machen. — Wenn seine Combination in diesem dritten Punkte, was wir gern zugestehen wollen, allenfalls möglich ist, so ist dagegen seine Hypothese im vierten wie in den beiden ersten völlig unhaltbar.

4) Sein Verhältniß zu den Gegnern. Aus den in Cap. 11 und 12 enthaltenen, zum Theil sehr heftigen Verwahrungen und Invectiven gehe hervor, daß der Apostel seinen Einfluß in der Gemeinde untergraben fühlt und dem vollständigen Sturze desselben entgegensteht. Dies schließt Hausrath daraus, daß seine Gegner, die Judaisten, eine Persönlichkeit nach Corinth eingeladen haben, der auch Paulus die Predigt des wahren Jesus, den Besitz des richtigen Geistes und des rechten Evangeliums nicht bestreitet (11, 4), einen der 12 Apostel, um die dortigen Wirren zu schlichten. Diesen *ὑπερλίαν ἀποστόλους* gegenüber, deren einer kommen soll, als im Hinblick auf die *ψευδαπόστολοι* und *ἐργάται δόλοι* vertheidigt sich der Apostel. — Wir können diese ganze Argumentation nicht billigen. In *ὁ ἐρχόμενος* können wir nicht eine bestimmt in Aussicht genomme Persönlichkeit finden, sondern, wie Meyer richtig bemerkt, das *totum genus* der ganzen gegnerischen Lehrersippe; daher ist ebenso wenig an einen der 12 Apostel zu denken, sondern, wie dies aus der beißenden Ironie erhellt (man vergleiche, abgesehen von dem ganzen Inhalt, schon allein das *καλῶς ἀνείχεσθε*, so auch im folgenden, eng damit zusammenhängenden, fünften Verse [wie 12, 11], wo er unmöglich mit *οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι* jene 12 bezeichnen kann), allein an die sich apostolische Auctorität anmaßenden judenchristlichen (B. 22) Gegner, die er in demselben Gedankenzusammenhang B. 13 *ψευδαπόστολοι, ἐργάται δόλοι, μετασχίζόμενοι εἰς ἀποστόλους Χριστοῦ* nennt. Der Apostel hat also nicht zwei verschiedene Classen von Gegnern sich gegenüber, sondern nur eine, welche, als Eindringlinge von außen gekommen, auch in der Gemeinde selbst Anhang gefunden. In der ganzen Polemik von Cap. 10 an ist nie sonst von einem Gegner, stets von ihnen in der Mehrzahl die Rede, 10, 10: *φθοί* — und B. 11 *ὁ τοιοῦτος*. Und wenn Hausrath zur Behauptung seiner Ansicht, daß jenes die Zwölf seien, meint, in B. 23 habe Paulus ihnen eingeräumt, daß sie *διάκονοι Χριστοῦ* seien, was er B. 13 ausdrücklich bestritten, so weiß er sich nicht in jene ganze Redeweise des Apostels zu versetzen. Meyer sehr richtig: „In dem *ὑπὲρ ἐγὼ* gesteht Paulus seinen Gegnern nur scheinbar dies Prädicat zu; denn es liegt darin die Aufhebung des scheinbaren Zugeständnisses, weil, wenn er es ihnen wirklich eingeräumt, es absurd gewesen wäre, zu sagen: ich bin mehr, d. h. mehr denn Diener Christi. In Wahrheit gab es nichts Höheres; er war es aber in Wirklichkeit, mithin sind es jene nicht.“ — Die ganze Art der Polemik zeigt aber, daß Paulus, weit entfernt, seinen Einfluß untergraben und seinen vollständigen Sturz herbeigeführt zu sehen, vielmehr den ersten zwar wohl angegriffen, aber nicht gefährdet sieht, denn sonst würde er nicht in einer so iro-

nischen Weise das Treiben der Gegner geißeln. Mehr bedarf es für ihn und die Gemeinde nicht, als sie auf die Gegner in solcher Art aufmerksam zu machen. Wie ganz anders ist seine Polemik, wo wirklich solche Gefahr war, im Brief an die Galater! — Im Widerspruch mit diesen Capiteln soll nun die Sache in Cap. 1, 11. 2, 14. 3, 2. 3 und vor Allem Cap. 7, 6 ff. stehen. Hier haben sich die Wolken zertheilt, der Apostel ist beruhigt, die Corinthier sind zu vollständiger Unterwürfigkeit zurückgekehrt. — Allerdings, in allen diesen Stellen hat der Apostel die Gemeinde als Ganzes vor Augen, deren Kern fest zu ihm stand, und nicht die Gegner; aber wie ganz anders auch in diesem Theile, wenn er die letzteren im Auge hat! Kann er schärfer von ihnen reden, als wenn er ihnen das *καπηλεύειν* und *δολοῦν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* vorwirft (2, 17. 4, 2), was doch bei den *ψευδαπόστολοι* die Hauptsache ist, oder wenn er von ihrer fleischlichen Weisheit im Gegensatz zur *ἀπλότης* und *ἐλλειψινεία* (1, 12) oder von ihrer Ruhmsucht vor den Menschen (5, 12), von ihrer heimlichen Schande (*τὰ κρυπτὰ τῆς αλοχίας*), ihrem Wandel *ἐν παρουσίᾳ*, 4, 2 (derselbe Ausdruck gegenüber den Gegnern 11, 3; 12, 16) redet, was der Apostel doch in dem Zusammenhange B. 4 auf die Verblendung durch den Gott dieser Welt, den Satan, zurückführt, wie im gleichen Zusammenhang in 11, 3 auf die Schlange? Auch die Mehrzahl der Gegner wird stets betont (*τινές*, 3, 1), und daß diese nun noch wieder Andere als die von Hausrath gefundenen zwei Classen sein sollen, nämlich „würdigere Repräsentanten“ der judaistischen Sache, ist ebenso wenig im Brief angedeutet und widerspricht ebenso sehr den obigen, von Hausrath ignorirten Stellen in Cap. 2, 17. 4, 2, als die Unterscheidung jener beiden von uns als willkürlich hingestellt werden mußte. Ist es denn so widersprechend, sich empfehlen zu lassen und sich selbst herauszustreichen? Höchst naiv ist dann E. 21 der Satz: „Von dem *ἐρχόμενος* 11, 4 ist jetzt (in Cap. 1—9) nicht weiter die Rede“, als ob nicht gerade, weil er nicht gekommen, erst recht die Rede sein mußte; und auf solches argumentum e silentio und jene unhaltbare Auffassung des *ἐρχόμενος* als Bezeichnung einer Einzelpersonlichkeit gründet Hausrath in diesem vierten Punkte seinen Beweis! Denn daß der Apostel im ersten Briefe nirgends sich selbst empfehle und mithin der letzte Brief, in dem er dies gethan, der Viercapitelbrief sein mußte, erscheint doch Stellen gegenüber wie 1 Cor. 4, 6. 11—13. 9, 1—27 u. a. mehr als kühn. — Den schwierigen Fragen der äußeren Kritik weiß dann Hausrath sehr leicht damit zu begegnen, daß er annimmt, ein Sendschreiben der Brüder zu Ephesus, in dem auch diese in der Sache mit dem Blutschänder wie in Betreff der Collecte das Wort ergriffen, sei vorangegangen und an dieses habe Paulus dann als einen Zusatz die vier Capitel hinzugefügt; daher der Anfang mit *αὐτὸς δὲ ἐγὼ* sich einfach erkläre. — Wir können solcher Erklärung gegenüber nur sagen: das sollte ein Mann wie der Apostel Paulus gethan haben! Wir halten die ganze Hypothese für unnöthig und, was hier zunächst in Betracht kommt, für keinesweges von Hausrath bewiesen. Auf der einen Seite übertreibt er in willkürlichster Weise die Sachlage, auf der anderen ignorirt er in nicht minder willkürlicher Weise deutliche Angaben des Apostels. Es fehlt Gründlichkeit in der Beweisführung. Der Verfasser hat sich von der Neuheit seiner Hypothese zu sehr blenden lassen und würdigt nicht klar genug den einfachen Thatbestand.

Wir erlauben uns schließlich noch einige Bemerkungen zu Meyer's Erklärung von 1 Cor. 15, der paulinischen Erörterung über die Todtenauferstehung. Nach unserer Auffassung ist dieser Abschnitt in drei

Theile zu theilen: der Apostel giebt zuerst den Erweis ihrer Wahrheit, und zwar 1) aus dem factum der Auferstehung Christi (1—12); 2) aus dem Glauben an Christum, den Auferstandenen, dessen Voraussetzung sie ist (13—19); 3) aus der Stellung Christi, des Auferstandenen, als des Hauptes zu den durch ihn erlösten Menschen, den Gliedern (20—28); 4) aus ihrer praktischen Kraft (29—34); 5) aus Analogien in der Natur (35—41); dann folgt in einem zweiten Theile eine Erörterung einzelner schwieriger Fragen, nämlich 1) wie der Auferstehungsleib beschaffen sei (42—50), und 2) wie wir desselben theilhaftig werden (51—54); endlich im dritten Theile folgt die Bedeutung der Auferstehung für den Heilsrathschluß der Erlösung und die darin liegende Forderung an die Gläubigen (55—58). — In B. 2 ist *ἐκὴν πιστεύειν* vom bloßen Verstandesglauben zu fassen, der kein neues Leben geschaffen hat und die Gläubigen träge und schlaff hat werden lassen; — zu B. 4 dürfte Meyer's Beantwortung der Frage, weshalb hier der Apostel so nachdrücklich das Begräbniß erwähnt, nicht genügen; es bloß als Folie zu fassen für die Auferstehung, ist auch zu wenig; es steht das Begräbniß in Bezug auf das Gestorbensein, das, wie aus dem Begräbniß erhellt, wirklich erfolgt war, und dann mit Bezug auf die Auferstehung, daß Christus aus dem Grabe erstanden ist mit dem Leibe, den man in dasselbe gelegt. — Mit B. 5 beginnt er nicht, wie Grotius nach Meyer's Zustimmung sagt, viele Zeugen zu nennen. Paulus will nicht bloß einige Beispiele anführen, sondern sämtliche Fälle, die er erfahren, in einer Reihenfolge; die Offenbarungen an die Frauen übergeht er, weil für diese Christi Erscheinung nicht berechnet war, sondern nur durch sie die Apostel vorbereitet werden sollten; — bei B. 7 ist die Frage, warum es nicht Jacobus, der Bruder des Johannes, der dem Herrn Matth. 20, 22 gesagt, er könne den Kelch trinken, und der hernach der erste Märtyrer aus dem Apostelkreise geworden, sein könne. — In B. 8 ist bei dem schwierigen *ὡς περὶ τὸ ἐντροπα* weder der Artikel von Meyer erklärt, noch der Ausdruck selbst richtig gefaßt; es soll weder die Schwächlichkeit oder, wie Meyer will, Unwürdigkeit bezeichnet werden, sondern im Gegensatz zu den Zwölfen, die alle durch den langen Umgang mit dem Herrn zu ihrer Bekehrung und ihrem Apostelamte vorbereitet waren, ist er, von der Gnade des Auferstandenen ergriffen und überwältigt, so plötzlich und fast gewalthätig von einem Verfolger zum Apostel bekehrt worden. — Ungenügend und das Wesen der Himmelfahrt verkennend ist die Bemerkung S. 419. — In B. 11 läßt das *οὕτω* wohl nicht die Erklärung zu, als ob dastände *τὰυτα* oder *τοῦτο*, dies, daß Christus auferstanden sei; es will nicht sowohl den Inhalt der Predigt und ihres Glaubens angeben, sondern den Umstand, unter dem beides möglich geworden und zu Stande gekommen: auf Grund der Auferstehung Christi; unter ihrer Voraussetzung als geschichtlicher Thatsache haben sie geglaubt und ist allein gepredigt worden. — In B. 15 und 17 würden wir *κενός* und *μάταιος* so unterscheiden, daß ersteres das bezeichnet, was, weil ohne Gehalt, auch ohne Kraft ist; so ist ihre Predigt, sie wirkt nichts, und so ihr Glaube ohne die vorangegangene Auferstehung Christi; letzteres aber bezeichnet die subjective Seite; es fehlt dem Glauben, daß er eine *ὑπόστασις* und ein *ἔλεγχος* sei; ein solcher nichtiger Glaube fühlt und weiß sich nicht frei von der Schuld der Sünde. — Bei B. 44 erkennt Meyer den Zusammenhang; die Richtigkeit des Sages *εἰ — καὶ* soll nicht aus der Denkbarkeit gefolgert werden, sondern, wie das Folgende zeigt, aus der Auferstehung des anderen Adam.

Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe auf Grundlage einer Analyse ihres Verwandtschaftsverhältnisses. Von Dr. Heinrich Julius Holzmann, ordentl. Prof. der Theologie in Heidelberg. Leipzig, Verlag von W. Engelmann, 1872.

Wenn der Verfasser den Anspruch erhebt, das durch die bisherige historische und literarische Kritik des Epheser- und Kolosserbriefs angesammelte Material zur Lösung der diese Briefe betreffenden Fragen mit wesentlicher Vollständigkeit vorgelegt zu haben, so ist es die erste Dankespflicht des Referenten, es auszusprechen, daß er diese Aufgabe im vollsten Umfange und mit ungewöhnlichem Geschick gelöst hat. Es ist nicht nur das Einleitungscapitel, in welchem er den Stand der Untersuchung mit ihrem Für und Wider in ebenso unbefangener als anziehender Weise darlegt, sondern durch das ganze Buch hin schreitet die eigene Untersuchung gleichsam in steter Discussion mit Allen, die sich exegetisch, kritisch oder biblisch-theologisch mit unseren Briefen beschäftigt haben, fort und weiß selbst mit Arbeiten, die dem Verfasser im Ganzen wenig sympathisch sind, Fühlung zu gewinnen. Es ist eben die seltene, schon aus seinem Evangelienwerk bekannte Virtuosität des Verfassers, die eigene Arbeit so mitten in den lebendigen Fluß der wissenschaftlichen Arbeit der Gegenwart hineinzustellen und dadurch sie nicht nur selbst lebendiger zu machen, sondern auch den Leser mit in die ganze wissenschaftliche Discussion über den Gegenstand einzuführen und ihm die eigene Orientirung darin zu erleichtern. Ob es dem Verfasser ebenso gelungen ist, einen neuen Weg für die Lösung der noch obschwebenden Fragen zu zeigen, das ist eine andere Frage. Er sucht denselben in der Mitte der bisher streitenden Gegensätze. Der echte Kolosserbrief des Apostels Paulus soll von einem Judenchristen etwa um die Wende des ersten und zweiten Jahrhunderts zur Grundlage eines neuen selbstständigen Sendschreibens gemacht und von demselben autor ad Ephesios dann stark interpolirt sein; so sind unsere jetzigen beiden Briefe entstanden. Es erscheint wenig angebracht, wenn der Verfasser, der selbst nur mittelst einer doch jedenfalls so gewagten Hypothese die Rettung aus den Schwierigkeiten der Frage oder richtiger aus dem Widerstreit der Gründe, die auch ihm für und gegen die Echtheit der beiden Schriftstücke zu sprechen scheinen, zu finden weiß, trotzdem die Ansicht, welche beide Briefe dem Apostel zuschreibt, für „einen Bestandtheil der heutigen Mode frommen und wohlgesinnten Meinens“ erklärt und lediglich aus apologetischen Interessen herleitet. Referent, der, trotzdem er auf überwiegende Gründe hin bisher stets an der Echtheit beider Briefe festgehalten hat, die hinsichtlich ihrer wirklich noch vorliegenden Fragen und Schwierigkeiten nicht zu unterschätzen glaubt, gesteht ohne Furcht vor solchen Bannsprüchen, die ihm in der wissenschaftlichen Discussion, gelinde gesagt, für werthlos gelten, daß ihm durch die Untersuchungen und Nachweisungen des Verfassers jene Ueberzeugung nur verstärkt worden ist.

Der Punkt, an welchem Holzmann jenes Urtheil spricht, ist, wie schon der Titel sagt, zugleich der Ausgangspunkt seiner ganzen Untersuchung. Es handelt sich um das merkwürdige Verwandtschaftsverhältniß beider Briefe, trotz dessen übrigens selbst Baur beide von derselben Hand herleitete und von dem der größte Theil doch auch nach Holzmann's Hypothese aus der Gleichheit des Verfassers erklärt wird. Gleich beim Beginn der Untersuchung findet freilich Holzmann in

dem Verhältniß von Kol. 1, 27 zu Eph. 1, 9. 18. 3, 8. 9. 16. 17 ein Räthsel aufgegeben, das man „nicht auf dem Lotterbett allgemeiner Beruhigungssphrasen verschlafen kann und darf“, und Kol. 3, 5, Eph. 5, 5 eine Uebereinstimmung, wo jeder Gedanke an ein bloß zufälliges Zusammentreffen ausgeschlossen, obwohl diese Parallelstellen doch auch nach ihm derselben Hand angehören. Aber wenn nach seiner Hypothese der autor ad Ephesios es für angezeigt hielt, Gedanken und selbst Ausdrücke seines früher geschriebenen Briefes in seinen späteren Interpolationen des echten Paulusbriefes zu wiederholen, so ist doch in der That nicht abzusehen, weshalb die Ansicht, daß Paulus in zwei gleichzeitig geschriebenen Briefen dasselbe gethan habe, so ungeheuerlich sein soll. Ob man dies sehr ungehörigerweise als geistige Armuth, die nur sich selbst auszuschreiben wisse, bezeichnete Verfahren dem Apostel oder seinem Nachahmer zuweist, dessen Epheserbrief ihn doch wahrlich nicht als einen geistesarmen oder stümperhaften Schriftsteller erscheinen läßt, bleibt sich doch in dieser Frage wirklich gleich. Es ist mir völlig unverständlich, wie der Verfasser, nachdem er mit großer Feinheit und Unbefangenheit gezeigt, wie sich in Betreff des Verhältnisses der Haustafel in beiden Briefen pro et contra disputiren lasse, also selbst den schlagendsten Beweis geliefert hat, daß an dem allerdings augenfälligsten Punkte des Verwandtschaftsverhältnisses eine schriftstellerische Abhängigkeit des einen Briefes vom andern in keiner irgend evidenten Weise hervortritt, dennoch behaupten kann, daß derselbe zugleich das unerbittliche tertium non datur ausspricht. Und doch rührt auch nach ihm die Haustafel in beiden Briefen von derselben Hand her (wenn er auch nach dem Vorwort in diesem Punkte noch nicht definitiv abgeschlossen zu haben scheint), und es ist also von einer „schriftstellerischen Einwirkung“, die doch nur zwischen zwei verschiedenen Autoren bestehen kann, keinesfalls die Rede. So spannend demnach die folgende Untersuchung ist, die erst Beispiele, die für die Priorität des Epheserbriefs, dann solche, die für die des Kolosserbriefs sprechen, vorführt, dann die Mischung von Priorität und Abhängigkeit in beiden Briefen aufweist und so zu einem doppelten schriftstellerischen Verhältniß beider gelangt, so ist letzteres doch nur so zu verstehen, daß einmal der autor ad Ephesios den paulinischen Kolosserbrief und einmal (bei der Interpolation des letzteren), so zu sagen, sich selbst copirt hat. Da letzteres, wie man es sich auch zurechtlege, doch ebenso auch Paulus absichtlich oder unabsichtlich gethan haben kann, so bleibt die Hauptfrage immer die, ob eine schriftstellerische Abhängigkeit des Epheserbriefs von gewissen Parthieen des Kolosserbriefs sicher erwiesen ist.

Hier kämen nun zunächst die S. 55–61 aufgeführten Beispiele in Betracht, welche, da sie die ungemischte Priorität des Kolosserbriefs darthun sollen, am entscheidendsten die schriftstellerische Abhängigkeit des Epheserbriefs zeigen müßten. Aber wenn diese Beispiele nicht sehr unglücklich gewählt sind, dann steht der Beweis dafür in der That auf schwachen Füßen. Hinsichtlich der Adresse disputirt der Verfasser selbst pro et contra und bleibt zuletzt dabei stehen, daß dieselbe im Epheserbrief, ganz wie derselbe auch sonst thut, alles Persönliche abstreife, was sich aber auch leicht versteht, wenn Paulus nach dem Brief an eine Einzelgemeinde zu einem von umfassenderer Bestimmung übergeht. Oder läßt sich vielleicht das räthselhafte *τοῖς οὖν* (ohne *ἐν Ἐφέσῳ*) durch diese Abhängigkeit erklären? Nach S. 131. 132 läßt der Nacharbeiter zuerst aus der Adresse des Kolosserbriefs natürlich das *ἐν Κολοσσαῖς* weg. Nun bedenkt er aber (gewiß etwas spät!), daß der Brief

doch irgendwohin laufen müsse, vereinigt also vorab das zusammengehörige τοῖς ἀγίοις, um sich dann über den Modus der Adresse zu befinnen, wobei er sich für ein τοῖς οὖν ἐν mit jeweiliger Ergänzung des betreffenden Namens entscheidet, und fährt endlich, wenn auch syntaktisch incorrect, mit dem καὶ πιστοῖς des Kolosserbriefs fort. Unerklärt bleibt dabei freilich, warum der Nacharbeiter sich nicht etwas längere Zeit zum Besinnen ließ, bis er wenigstens das τοῖς ἀγίοις καὶ πιστοῖς ἀδελφοῖς regelrecht abgeschrieben, um dann in der einzig natürlichen Weise sein τοῖς οὖν nachzubringen; dann hätte ihn auch nichts gehindert, wirklich die sieben Gemeinden zu nennen, von denen Holzmann immer redet, ohne irgend das Räthsel des kritisch allein bezeugten und des nach ihm doch sinnlosen οὖν ohne ἐν Ἐφ' ὧν damit lösen zu können. Daß in Folge des encyclopädischen Charakters unseres Epheserbriefs an die Stelle der üblichen Dankfagung eine allgemeine Lobpreisung Gottes tritt, wird natürlich ebenso gut seinen eigenthümlichen Eingang erklären, wenn er von Paulus, wie wenn er von der Hand seines Nachahmers herrührt. Dieser Lobpreis endet bekanntlich damit, daß auch die Heidenchristen (im Gegensatz zu den Judenthristen, B. 12) durch die Geistesmittheilung in Folge ihres Glaubens der Heilsvollendung gewiß gemacht seien (B. 13. 14). Wenn nun der Epheserbrief mit dem echt paulinischen διὰ τοῦτο (das elfmal in Röm. u. Kor., je dreimal in Eph. u. Thess., nur einmal in Kol. vorkommt) fortfährt, daß er darum, nachdem er von ihrem erfreulichen Christenstand gehört habe, um ihretwillen zu danken nicht aufhöre (da sie ja somit auch zu den Heidenchristen gehören, die jene preiswürdige Gottesthat erfahren haben), und nun gleich zur Fürbitte für sie übergeht, warum kritisiert denn Holzmann unnöthigerweise S. 57 an diesem so einfachen Gedankengange? Er will uns glauben machen, daß der Nachahmer nach Weglassung der die Kolosser speciell betreffenden Notizen in 1, 5—8 in ungeschickter Weise Kol. 1, 3. 4 mit 1, 9 zusammengezogen habe, und doch enthält weder das διὰ τοῦτο noch der folgende Participialsatz in Wahrheit irgend eine Schwierigkeit, die solcher gewaltsamen Erklärung bedürfte. Sollte wirklich das καὶ so beziehungslos sein, wie Holzmann meint, so bleibt ja doch unerklärt, warum der Nacharbeiter, der ganz richtig ἡμεῖς in ἐγὼ änderte, nicht auch die noch viel leichtere Aenderung vornahm und das nun angeblich beziehungslos gewordene καὶ strich. Und wenn wirklich, was ich durchaus nicht finden kann, die Fürbitte so ungeschickt an den Dank sich anschließt, so erklärt ja die Annahme, daß hier der Kolosserbrief zu Grunde liegt, jedenfalls gar nichts, da dieser die Fürbitte anders einführt und alle Schwierigkeit fortfallen würde, wenn der Nachahmer denselben einfach ausgeschrieben hätte. Wie übrigens der lobpreisende Eingang an Kol. 1, 5 anknüpfen soll, verstehe ich nicht, da Eph. 1, 3 von der vorzeitlichen Erwählung die Rede ist und nicht von der Hoffnung, 1, 12 aber von der Hoffnung, welche die Judenthristen vormals (d. h. vor ihrer Bekehrung) auf Christum (den Messias) setzten, und nicht von der Christen Hoffnung. Wie hier das προ— in προηλπικίτας aus dem ganz andersartigen προ— in προϋκούσατε abgeleitet wird, so nachher das echte paulinische τοῦτο λέγω (Eph. 4, 17) aus dem in völlig anderem Zusammenhange vorkommenden τοῦτο λέγω in Kol. 2, 4. Blicken wir von diesen beiden ersten Beispielen, die doch wirklich nach alledem wenig Beweiskraft haben, noch auf die zwei letzten. In Eph. 5, 15. 16 soll der Sinn von Kol. 4, 5 dadurch verfehlt sein, daß der Nacharbeiter bei dem καιρός an Röm. 13, 11. 12 gedacht und nun die bösen Tage der letzten Drangsal ein-

getragen hat. Freilich ist in unserem Briefe nirgends, auch gewiß nicht (wie Holzmann gelegentlich behauptet) 6, 13, die Gegenwart als diese letzte Drangsalzeit gedacht, überall heißt in den neutestamentlichen Briefen *πονηρός* sittlich-böse, obwohl es Gal. 1, 4 ganz wie hier mit einer Zeitbezeichnung verbunden wird, aber der autor ad Ephesios muß nun einmal durchaus etwas Verkehrtes gesagt haben, um ihn auf schriftstellerischer Abhängigkeit zu ertappen, und doch schließt 5, 15. 16 so einfach die Ermahnung, mit den Nichtchristen nicht gemeinsame Sache zu machen, sondern bessernd auf sie einzuwirken (V. 11—14), damit ab, daß man jeden Augenblick dazu in rechter Weisheit auslaufen soll, eben weil die Zeitläufte so böse, also die Macht der Sünde in ihnen noch so groß ist. Tritt hier also die identische Phrase aus Kol. 4, 5 in reichlich so gutem Zusammenhange auf wie dort, so ist umgekehrt die Behauptung, daß Eph. 4, 29 nur aus Kol. 4, 6 zu verstehen sei, eine völlig grundlose. Leider erhellt gar nicht, wie Holzmann den „monströsen Ausdruck“ *πρὸς οἰκοδομὴν τῆς χάριτος*, der mir, wie ich gestehen muß, nie so große Schwierigkeiten gemacht hat, deutet, aber ihn aus dem *εἰδέναι, πῶς δὲ ὑμᾶς ἐν ἐκδότῳ ἀποκρίνεσθαι* in Kol. 4, 6 zu erklären, wäre mir doch nie eingefallen. Daß der *λόγος σαπρός* die Antithese zum *λόγος ἀλατὴ ἡριμεύος* sein soll, wird eben ganz willkürlich behauptet; in Wahrheit berühren sich beide Stellen nur dadurch, daß in ihnen von der Rede gesprochen wird, und in dem Worte *χάρις*, das aber hier und dort in so völlig verschiedener Verbindung gebraucht wird, daß über ihre verschiedene Bedeutung kein Zweifel sein kann. Und zuletzt bliebe immer noch zu erklären, wie denn der autor ad Ephesios, der doch trotz all seines angeblichen Ungeschicks jedenfalls Griechisch konnte, darauf fiel, einen so einfachen Ausdruck wie das *ἐν χάριτι* so schülerhaft zu „paraphrasiren“.

Je mehr es nun in die Erörterung der Beispiele hineingeht, welche das angebliche Wechselverhältniß der Briefe begründen sollen, desto feiner, aber auch desto künstlicher und zweifelhafter werden natürlich die Combinationen. Wir müssen es unseren Lesern überlassen, im Einzelnen zu verfolgen, wie nun Holzmann von seinem Standpunkt aus den häuslichen Zwist zwischen Mayerhoff und König, resp. Höfstra, bald zu Gunsten des Einen, bald zu Gunsten des Anderen schlichtet. Hätte er immer so besonnen geurtheilt wie S. 79, wo er den Gedanken, daß das *τίκτρα φύσει ὀργή* Eph. 2, 3 der *ὀργὴ τοῦ θεοῦ* in Kol. 3, 6 seinen Ursprung verdanke, als ganz undenkbar abweist, so wäre er schwerlich auf den ganz analogen Gedanken verfallen, daß das *χάριτι ἐστε σεσωσμένοι* Eph. 2, 5 mit der ganzen sich daran anschließenden Erörterung (V. 8—10) „unwidersprechlich“ aus dem *χαρισάμενος* Kol. 2, 13 stamme (S. 66). Nur der speciellen Art müssen wir noch gedenken, wie der Verfasser das Abhängigkeitsverhältniß einzelner Stellen von einander durch ihre directe oder indirecte Abhängigkeit von anderen paulinischen Parallelen zu constatiren sucht. Zwar das erste derartige Beispiel ist ganz untauglich, da es doch etwas völlig Verschiedenes ist, wenn Paulus 1 Kor. 5 u. 6 mitten unter heidnischen Sünden die Idolatrie (natürlich im eigentlichen Sinne) aufzählt und wenn der autor ad Ephesios die Habsucht für Götzendienerei erklärt und wir können uns darum der mir in der That etwas zu feinen Unterjuchung überheben, ob die Stelle, wo *πλεονεκίης* steht (Eph. 5, 5), wirklich directer abhängig sein muß von 1 Kor. 5, 11 als die, wo *πλεονεξία* steht (Kol. 3, 5). Allein was dem Kritiker wichtiger ist, kommt erst im zweiten Beispiel zur Sprache,

nämlich die Verbindung der πορνεία und ἀκαθαρσία mit der πλεονεξία. Nun weist er selbst aus den paulinischen Homologumenen nach, daß die ἀκαθαρσία nichts anders ist, als das Genus, dessen vornehmste Species πορνεία heißt. Die Zusammenstellung erklärt sich also ganz einfach daraus, daß dem Apostel die Unzucht und die Habgier die beiden specifisch heidnischen Cardinalaster sind, hier nicht anders wie 1 Kor. 5, 10. 11. 6, 9. 10 und 1 Theff. 4, 3—6. Trotzdem soll der autor ad Ephesios dieselbe irrthümlich aus 1 Theff. 2, 3—5 entlehnt haben, wo ἀκαθαρσία augenscheinlich etwas ganz Anderes bedeutet und ganz getrennt davon auch von πλεονεξία die Rede ist, und zwar so unmittelbar entlehnt haben, daß nur die Entlehnung in Eph. 5, 3 eine directe, die in Kol. 3, 5, weil zwei verwandte Begriffe dazwischen stehen, eine indirecte (!). Das ist doch wirklich übel verschwendeter Scharfsinn. Nicht anders im letzten Beispiel, das der Verfasser später einmal ausdrücklich als Beispiel zweifelloser schriftstellerischer Abhängigkeit von einer anderen Paulusstelle anführt, weil da eine ganze Gedankenreihe von dem Nachahmer zur Unterlage seiner Combination gemacht werde. Dem ist nun freilich durchaus nicht so. Die Stelle Eph. 1, 20—23, welche die Erhöhung Christi schildert, gedenkt ja freilich natürlich zuerst der Auferweckung, wie Paulus 1 Kor. 15, 20, aber bekanntlich auch sonst nicht ganz selten und ohne jeden näheren Anklang an jene Stelle, dann seiner Erhöhung über alle Engelmächte, die ihm unterworfen werden, und schließt, nachdem sein specielles Verhältniß zur Gemeinde erörtert, mit der unseren Briefen eigenthümlichen Vorstellung, daß Christus zuletzt Alles in Allem erfüllt. Daß er dabei gelegentlich, wie Paulus 1 Kor. 15, 27, auf Ps. 8 Bezug nimmt und den echt paulinischen Ausdruck τὰ πάντα ἐν πᾶσιν (1 Kor. 15, 28) gebraucht, kann natürlich nur dafür sprechen, daß hier die Hand des Apostels die Feder führt. Im Uebrigen ist Ausgangs- und Zielpunkt der Korintherstelle, sowie ihr ganzer Zweck und Gedankengang ein durchaus heterogener und insonderheit die Erwähnung der höheren Mächte 1 Kor. 15, 24 hat mit Eph. 1, 21 nichts als die bekannte Nomenclatur gemein, da dort von der Vernichtung aller feindlichen Mächte, hier von der Erhöhung über die Engel die Rede ist. Aus den daneben gestellten Kolosserstellen erhellt aber vollends nichts, als daß der Verfasser von Röm. 8, 29. 1 Kor. 15, 20 aller Wahrscheinlichkeit nach auch der Schreiber von Kol. 1, 18 ist.

Uebersaus interessant und werthvoll sind die Nachweisungen über den Sprachcharakter unserer Briefe im Verhältniß zu den paulinischen (S. 99—120), die in den folgenden Untersuchungen noch vielfache Ergänzungen finden. Um hier freilich zu einem abschließenden Urtheil zu gelangen, müßte die Untersuchung doch in etwas größerem Stile geführt werden. Was hilft es, die jedem einzelnen eigenthümlichen und beiden gemeinsamen Hapaxlegomena aufzuzählen, wenn man nicht daneben constatirt, wie viel dergleichen die paulinischen Homologumenen einzeln oder gemeinsam zählen? Was hilft es, zu constatiren, daß der Epheserbrief nicht die scharf markirte Schreibweise und den lebendigen dialektischen Gang des Römerbriefs zeigt, wenn man nicht daneben untersucht, ob nicht auch andere Parthieen in den Homologumenen, wie es mir z. B. im zweiten Korintherbriefe scheint (vgl. selbst Sätze, wie Röm. 1, 1—7. 3, 23—26), eine gewisse Breite und Ueberladenheit zeigen und ihnen jede dialektische Bewegung fehlt? An den lose sich fortspinnenden Perioden sollte aber jedenfalls nicht so großen Anstoß nehmen, wer 1 Theff. für echt hält und in dem von ihm gereinigten Kolosserbrief eine Periode zu Stande bringt, wie 1, 9—29. Und wie schwinden die Beobach-

tungen über das Unpaulinische in Ausdrücken und Verbindungen zusammen, wenn man sie kritisch zu sichten beginnt! Wie kann man an dem ἀγαθὸς πρὸς τι Eph. 4, 29 Anstoß nehmen, wenn doch Paulus ἱκανὸς und δυνατὸς πρὸς τι schreibt (2 Kor. 2, 16. 10, 4), wie an dem einmaligen δίδοτε (Eph. 4, 27), weil Paulus sonst, d. h. einmal, Röm. 12, 19, δότε schreibe, während doch der bekannte Unterschied des Imperativ, Mor. und Präs. diese Verschiedenheit in beiden Stellen vollkommen rechtfertigt, wie an dem ἀπὸ τῶν αἰώνων im Epheserbrief statt des πρὸ in 1 Kor. 2, 7, da doch beides etwas Verschiedenes heißt und gar nicht vertauscht werden kann? Oder meint Holzmann wirklich Jemand zu überreden, daß ἀγατῶν τὸν κύριον oder τὰ γυναικας unpaulinisch sei, weil Paulus ἀγατῶν τὸν θεόν sagt, daß Eph. 3, 18 unpaulinisch, weil Paulus gewöhnlich nur die Dimension des βᾶτος nennt und nur einmal die Höhe hinzufügt, daß er τέκνα ἀγαπητά Eph. 5, 1 nicht von Gotteskindern gebrauchen könne, weil er seine geistlichen Kinder so nennt? Wenn Holzmann selbst zugestehen muß, daß die Bezeichnungen Christi in merkwürdiger Weise mit denen in den älteren Briefen übereinstimmen, aber hinzufügt, daß selbst Weiß das ὁ κύριος Χριστός Kol. 3, 24 für einzigartig erklärt, so hätte er freilich auch hinzufügen sollen, daß derselbe auch Röm. 4, 24. 16, 18 ganz vereinzelt Ausdrücke der Art nachgewiesen hat. Trotz alledem wird gewiß noch Mancher außer dem Referenten aus den Nachweisungen Holzmann's den entschiedenen Eindruck empfangen, daß der Sprachcharakter beider Briefe doch ganz überwiegend für ihre Echtheit spricht. Gerade die trefflichen Observationen auf S. 113—120 ergeben doch nur eine so feine Grenzlinie zwischen dem, was paulinischer Gebrauch und übertreibende Nachahmung desselben sein soll, daß hier jede Nachweisbarkeit einer fremden Hand aufhört. Vor Allem aber ist es das Interesse, den von ihm stehengelassenen Rest des Kolosserbriefs als echt zu vertheidigen, was dem Verfasser so manche Waffen, mit denen man bisher die Echtheit beider Briefe bekämpfte, entwindet. Unter den zehn unseren Briefen gemeinsamen Hapaxlegomenis gehören zwei nach Holzmann dem echten Kolosserbriefe an, nicht weniger als fünf gehören Parallelstellen an, wo Gedanke und Ausdruck absichtlich reproducirt werden, reduciren sich also auf die Frage nach dem Verwandtschaftsverhältniß beider Briefe; es bleiben also nur drei übrig, darunter das bekannte ἀποκαταλλάσσειν, das ebenso wie das ἀνταπαληροῦν des Kolosserbriefs unpaulinisch sein soll, während man doch ebenso gut das Decompositum συμπαλαμβάειν, das Paulus nur Gal. 2, 1 statt des einfachen παλαμβάειν hat, bemängeln könnte. Wer das oft besprochene σπλόγῃρα οἰκτιροῦν und so manchen andern einzigartigen Ausdruck des Kolosserbriefs scharfsinnig genug als paulinisch vertheidigt, weil sich „ein schriftstellerisches Bewußtsein lexikalisch niemals unwiderruflich abgrenzen lasse“ (S. 187), der sollte doch auch über andere Ausdrücke billiger urtheilen; wer daran keinen Anstoß nimmt, daß das göttliche πνεῦμα nur einmal (und auch da vielleicht nicht echt) im Kolosserbrief vorkommt und ein bei Paulus so häufiges Wort wie δίδομαι nur einmal (und in eigenartiger Verbindung), der sollte nicht die an sich so höchst schwache Instanz von dem Fehlen paulinischer Lieblingsausdrücke wieder geltend machen. Jedenfalls aber darf, wer μομφή rechtfertigt, obwohl Paulus nur μέμψασθαι hat, und μετακινούμενοι, obwohl Paulus nur ἀμετακίνητοι hat, nicht S. 156 ein Zeichen des Nachahmers darin finden, daß unsere Briefe einige Substantiva haben, zu denen bei Paulus nur die entsprechenden Verba vorkommen (vgl. übrigens

das dort übersehene ἐπιχορηγία Phil. 1, 19), und wer στερέωμα trotz des sonst gebrauchten ἀσφάλεια, κατάρτισις, βεβαίωσις rechtfertigt (S. 177), der sollte nicht καταρτισμός oder ἀνταπόδοσις für unpaulinisch erklären, weil Paulus κατάρτισις und ἀνταπόδομα schreibe (S. 101. 106). Kann man darüber hinwegkommen, daß von der Sündenvergebung Kol. 3, 12 χαρίζεσθαι steht, wie niemals in den Homologumenen, so sollte man billig auch an ὄφους Eph. 1, 7 keinen Anstoß nehmen, und wenn man die βασιλεία τοῦ νιοῦ Kol. 1, 13 (die übrigens mit 1 Kor. 1, 9 gar nichts zu thun hat) verträgt, so sollte man auch den νὺς τῆς ἀγάπης gelten lassen, der im Ausdruck den älteren Briefen nicht fremder und in ihrer Lehre nicht schlechter begründet ist als jene. Aber freilich, man braucht nur den Abschnitt über die sogenannten Doubletten zu lesen (S. 121—129), um zu sehen, mit welchem haarspaltenden Scharfsinn Holzmann hier wirkliche Doubletten und scheinbare, solche, die eine Verschiedenheit des Verfassers constatiren, und solche, die von derselben Hand herrühren, unterscheidet, je nachdem eben die betreffende Stelle seinem echten Koloßerbrief angehört oder nicht.

Doch nun zu dem Resultat, das auf Grund dieser Voruntersuchungen gewonnen wird! Dasselbe soll sich sofort daran bewähren, wie sachgemäß die einzelnen Abschnitte des echten Koloßerbriefs nach einander im Epheserbrief zur Verarbeitung kommen. Dies geschieht nun aber doch in Wirklichkeit keineswegs so ganz regelrecht. Denn kaum hat der aut. ad Eph. Kol. 1, 1—9 benutzt, so wird 1, 10—2, 1 größtentheils übergangen, um später seine Dienste zu thun (S. 136), und nachdem bereits 3, 12. 13 verarbeitet ist, wird zu Kol. 2, 4. 6—8 zurückgegangen (S. 143). Schon Eph. 1, 20 findet sich eine „vorausseilende Einwirkung von Kol. 2, 12“ (S. 136) und bereits Eph. 4, 29 wird Kol. 4, 6 anticipirt, woneben dann natürlich umgekehrt wieder mancherlei „Nachflänge“ vorkommen, und nach S. 146* fängt der Nachahmer gar an, rückwärts zu lesen, von Kol. 4, 5 auf 3, 17, wobei er dann doch wieder 4, 2—4 „absichtlich aufspart“. Eine sehr anschauliche Methode von der Benutzung des Koloßerbriefs können wir so wirklich nicht gewinnen; aber die bedenklichste Frage ist, ob denn überall noch der um reichlich die Hälfte verkürzte, angeblich echte Koloßerbrief im Stande ist, die Grundlage unseres Epheserbriefs zu bilden. Sehen wir von dem brieflichen Eingange ab, dessen Abhängigkeit, wie schon gezeigt, nicht nachweisbar ist, sowie von der Fürbitte und der Sendung des Tychicus am Schluß, so lehrt ein Blick auf den hergestellten Text am Schlusse des Buches, daß die reichsten Parallelen in die Interpolationen des Koloßerbriefs fallen, daß es, abgesehen von einigen soteriologischen Ausführungen, die ebenso gut auch andern Paulinen entlehnt sein könnten, im Grunde nur ganz allgemeine sittliche Ermahnungen, wie Kol. 3, 12. 13. 17. 4, 5. 6, sind, welche wirklich verarbeitet erscheinen. Müßte alles Uebrige dem umfassenderen Plane des Nachahmers gemäß wegbleiben, so begreift man doch nicht, was denselben bewegen konnte, seine Composition gerade an diesen Brief anzuknüpfen. Daß er allein an ausschließlich heidenchristliche Leser gerichtet, ist ja bekanntlich nicht richtig, und daß er so kurz und bisher in dem abgelegenen Koloßä begraben gewesen war (vgl. S. 305), machte ihn ja für den Zweck des Nachahmers doppelt ungeeignet, weil dann nur um so weniger seine Composition durch den Anschluß an ihn in irgend augenfälliger Weise als paulinisch legitimirt werden konnte. Freilich schickte er den Koloßerbrief nur mit seinen Interpolationen in die Welt, aber hier entsteht eben die zweite Frage, ob der Verfasser wirklich,

wie er S. 130 verspricht, eine irgend consequente Interpolationsmethode an demselben ins Licht gestellt hat. Zwar hören wir auch hier wiederholt, wie der Interpolator ein Stück seines Epheserbriefs nach dem andern durchliest, um dasselbe für seine Zwecke zu verwenden. Aber auch hier leidet diese angebliche Consequenz doch auch sehr zahlreiche Ausnahmen. So kehrt Kol. 2, wo der aut. ad Eph. längst bei seinem dritten Capitel sein soll, wiederholt zu 2, 20. 11. 15. 16, ja in einer sehr wichtigen Parallele zu 1, 21—23 zurück, und noch als Parallelen zu Kol. 3, 1. 4 erscheinen Eph. 1, 18. 20. 2, 6. Ebenso erscheinen die Parallelen zu Eph. 5, 3—8 mitten zwischen den aus Eph. 4 entlehnten. Noch schwieriger wird es, dem Kritiker zu folgen, wenn es sich nun um die Begründung der Interpolationen im Einzelnen handelt. Wie kann ein Kenner des Reichthums paulinischer Sprache behaupten, *ἐν πνευμαλογία* sei unpaulinisch, weil Paulus wohl wie 1 Kor. 2, 4 *ἐν πνεύματι σοφίας λόγους* geschrieben haben würde, oder daß Paulus, der Christum 1 Kor. 1, 30 *σοφία* nennt, ihn nicht *ζωή* und *ἐλπίς* (wie Kol. 1, 27. 3, 4) nennen könne? Kann es wirklich im Ernste gemeint sein, daß Kol. 3, 1. 2 unpaulinisch ist, weil es die Zerstörung aller irdischen, an den Bestand der Theokratie geknüpften Hoffnungen voraussetzt, oder daß das Sitzen zur Rechten Gottes unpaulinisch ist, weil es Röm. 8, 34 heißt: *ὁ ἐστὶν ἐν δεξιᾷ τοῦ Θεοῦ*? Daß *ὑπαυβένειν* Kol. 2, 15 anders als 2 Kor. 2, 14 gebraucht werde (S. 157), ist einfach nicht richtig, sobald nur erstere Stelle richtig erklärt wird. Freilich findet Holtzmann, daß diese Stelle, rein exegetisch betrachtet, unauf löbliche Schwierigkeiten bietet, und dies Argument kehrt auch an andern Stellen zu Gunsten der Interpolationshypothese wieder. Aber abgesehen davon, daß dasselbe, wie z. B. bei Kol. 3, 5, einfach von ersichtlich falscher Exegese ausgeht, ist denn mit dieser Hypothese irgend etwas gewonnen? Der Interpolator muß sich doch bei seinen Worten auch etwas Vernünftiges gedacht und dieses verständlich ausgedrückt haben, und die Voraussetzung, daß er es nicht bemerkte, wie er mit seinen überall zusammengelesenen Reminiscenzen und beabsichtigten „Schluß-tönen“ sich ins Unlogische und Sprachwidrige verirrete, ist doch eine ganz willkürliche und haltlose. Die angebliche Förderung, die aus solchen Combinationen der Exegese erwachsen soll, ist denn doch eine sehr zweifelhafte.

Im Uebrigen können wir wieder nur dem Kritiker den besten Dank wissen für die reichliche Nachweisung paulinischer Parallelen zu beiden Briefen. Diese sind aber so zahlreich und über das ganze Gebiet der Paulinen zerstreut, so mannigfaltig vom gleichen Gedanken im gleichen Ausdruck bis zu den einzelaufen und doch oft frappirendsten Uebereinstimmungen in Wortlaut oder Gedankenausbildung, daß der Nachahmer in der Weise eines modernen Gelehrten die paulinischen Briefe studirt haben und mit einem eminenten Gedächtniß, wie es auch unter diesen nur wenigen gegeben, über den Gesamtchatz seiner Lesefrüchte geboten haben müßte. Findet doch Holtzmann selbst in seinem Kolosserbrief, wo die Parallelen wahrlich um nichts reichhaltiger sind, einen zu großen Reichthum von verwandtschaftlichen Beziehungen zu den verschiedenartigsten, unter sich weit auseinanderliegenden Stellen, mehr inhaltlich nach der einen, mehr formell nach der anderen Seite, als daß auf Abhängigkeit von vorliegenden Originalen erkannt werden dürfte. Das ist nun aber im Epheserbrief und in den angeblichen Interpolationen mindestens genau ebenso der Fall; denn wenn der Kritiker hier nun findet, daß der Nachahmer Ausdrücke und Gedanken paulinischer Stellen sichtlich sammelt und combi-

nirt, daß die Anklänge recht auffällig und provocirend auftreten (vgl. S. 187. 188), so ist das natürlich ein so völlig subjectives Urtheil, daß sich darauf gar nichts bauen läßt. Ebenso wenig läßt sich über „ungeschickte“ Nachahmung oder „gesuchte und gezwungene Steigerung paulinischer Manier“ streiten, namentlich wenn man Stellen zusammenstellt wie Eph. 3, 4 mit 2 Kor. 11, 5. 6 oder Kol. 1, 24 mit 1 Kor. 16, 17. 2 Kor. 9, 12. 11, 9, die sichtlich gar nichts mit einander zu thun haben. Etwas anders wäre es, wenn sich paulinische Ausdrücke oder Stellen mißverständlich aufgefaßt oder angewandt fänden; aber was der Kritiker dahin Einschlagendes anführt, so weit es nicht augenscheinlich falsch ist, wie die Behauptung, daß das ἀρρεστών Eph. 1, 14 auch nur im geringsten anders gedacht sei als im zweiten Korintherbriefe, reducirt sich eben auf Fragen wie die, ob ein paulinischer Gedanke sich dadurch „in Gegensatz und Widerspruch auflöst“, daß es Ἑλλην καὶ Ἰουδαῖος statt Ἰουδαῖος καὶ Ἑλλην lautet, oder ob es undenkbar ist, daß derselbe Verfasser ein Wort wie δέειν metaphorisch und eigentlich braucht. Entscheidend wäre der Fall, wo „die gesammte Gedankenfolge einer längeren Reihe von Versen zur Unterlage der Composition gemacht wäre“; aber daß dies Eph. 1, 21—23 nicht der Fall, haben wir oben gezeigt, und daß in den beiden anderen Fällen, auf die Holzmann verweist, davon nicht die Rede sein kann, liegt so auf der Hand, daß es keiner Erörterung bedarf.

Ob der sehr kurze Kolosserbrief, wie er sich unter den Händen des Kritikers gestaltet, mit seiner mehr abweisenden als eingehenden Polemik gegen die Irrlehrer noch paulinische Art hat, darüber wollen wir nicht streiten; gewiß ist nur, daß die Frage wegen „der Schwachen“ in Rom, denen die Gegner in Kolossä im Wesentlichen gleichen sollen, doch Röm. 14 gar anders behandelt wird, und daß doch auch jene dazu neigten, aus ihren Enthaltungen „eine Bedingung des Heils für Alle zu machen“, erhellt ja klar genug aus Röm. 14, 3. Umgekehrt kann ich dort von „naturphilosophischer Begründung“ nichts finden und ebenso wenig, daß die φιλοσοφία Kol. 2, 8 ausdrücklich auf Kosmologie im Gegensatz zur Theologie beschränkt werde. Vielmehr genügt diese Stelle, die auch Holzmann bis auf einen unwesentlichen Einschub für echt hält, es überaus wahrscheinlich zu machen, daß in Kolossä die Askese eine umfassendere theosophische Grundlage hatte, und wenn die angeblichen Interpolationen „einen reicheren Hintergrund übersinnlicher Phantastik“ in derselben erscheinen lassen; so ist es eben reine Willkür, bestimmen zu wollen, wie früh sich solche essäische Elemente in die judenchristliche Richtung einschleichen konnten. Damit aber ist der Anknüpfungspunkt gegeben, von dem aus auch Paulus bewogen werden konnte, der falschen Theosophie die wahre des Christenthums entgegenzusetzen. Ich kann hier nicht wiederholen, was ich darüber in meiner „biblischen Theologie“ ausgeführt habe, und brauche es nicht, da ich schlechterdings nicht einsehen kann, wie die Angaben auf S. 217 meine Einrede dagegen, daß unsere Briefe eine von den Bedürfnissen des Heilslebens und den praktischen Zielen des Christenthums losgelöste transcendente Speculation zeigen, „erledigen“ sollen. Daß aber, wenn einmal durch das Bedürfniß der Polemik gegen die falsche Theosophie bei Paulus neue Vorstellungsformen entwickelt waren und neue Gedankenreihen entbunden, dieselben in dem gleichzeitig geschriebenen Epheserbrief ebenfalls, ja, je freier er sich dort bewegt, desto umfassender auftreten, ist so natürlich, daß sich damit der Einwand von Holzmann S. 218 wirklich vollständig erledigt. Auch die Frage nach dem

Lehrgehalt unserer Briefe im Vergleich mit den paulinischen ist übrigens einerseits in unserm Buche mit solcher Umsicht und Unbefangenheit und mit so weit gehenden Zugeständnissen (vgl. z. B. S. 205) behandelt, daß man andererseits schwer begreift, wie Holzmann schließlich doch ganz in die Bahnen der Tübinger Kritik einlenken kann (vgl. S. 296—303). Daß hinsichtlich der Stellung zum Judenthum unsere Briefe eine aus den Zeitverhältnissen leicht erklärbare und im ursprünglichen Paulinismus ihre reichlichen Anknüpfungspunkte findende Modification zeigen, habe ich selbst schon früher dargelegt; wer sich daran noch irgend stößt, den möchte ich darauf aufmerksam machen, wie die vier Homologumenen hinsichtlich der Stellung zum Heidenthume Modificationen zeigen, die ich in der neuen Auflage meines Lehrbuchs (§. 70) noch deutlicher herausgestellt zu haben glaube, und gegen die jene als eine ganz unerhebliche erscheint. Daß hinsichtlich der Auffassung der alttestamentlichen Prophetie sich in unsern Briefen irgend eine Abweichung zeige, muß ich dagegen auf Grund der Nachweisungen meines Lehrbuchs bestimmt bestreiten, und wenn ganz dieselbe in den Petrusbriefen erscheint, so folgt daraus nur, was von vornherein als selbstverständlich erscheint, daß es sich hier nicht um eigenthümliche Lehrbildungen, sondern um den gemeinsamen Hintergrund des alttestamentlich-jüdischchristlichen Bewußtseins handelt. Die Behauptung aber, daß in der Lehre von Glauben und Werken ein Unterschied vorliege, wird denn doch Niemand auf S. 212—213 genügend begründet finden. Wenn Holzmann die Auffassung Christi als Weltziel und die entsprechende Ausdehnung der Bedeutung, die seinem Heilswerk beigelegt wird, für Paulus unmöglich findet, so beruht das theilweise darauf, daß er, wie ich in meinem Lehrbuche gezeigt zu haben glaube, mit Unrecht die Vorstellung vom himmlischen Adam für die Grundlage der Christologie der älteren Briefe hält. Wenn er aber S. 230 mit weder sehr glücklichen noch sehr ziemlichen Anspielungen auf moderne „theologische Wandlungen“ behauptet, daß dieser Fortschritt bei Paulus undenkbar sei, weil dadurch nothwendig sein monotheistischer Gottesbegriff in Mitleidenchaft gezogen worden wäre, so faßt er ja S. 238 selbst Eph. 1, 17 und Kol. 1, 15 in einem Sinne, der jede solche Besorgniß vollständig abwehrt¹⁾. Daß in der Lehre des Epheserbriefs von der Prädestination und von der Kirche eine Fortbildung vorliegt, habe ich (in der zweiten Auflage noch stärker als in der ersten) zugestanden; daß dieselbe eine für Paulus unmögliche sei, hat Holzmann auch nicht einmal nachzuweisen versucht. Sie ist es nicht, selbst wenn, was mir sehr zweifelhaft, Christus in den älteren Briefen als *πρῶτα* des *ὅμα* gedacht wäre (S. 240), was weder zu dem *ἐν ὅμα ἐν Χριστῷ* (Röm. 12, 5) noch zu der Art, wie nach 1 Kor. 12, 13 die organische Einheit des *ὅμα* durch den von

¹⁾ Ich meinerseits halte allerdings die Auffassung beider Stellen für falsch und zwar auch die der ersteren nicht lediglich aus dem Grunde, „weil es mir anders besser gefällt“. Ich habe vielmehr a. a. O. den Grund deutlich dahin angedeutet, daß jene Fassung „im grellsten Widerspruch“ mit den andern Aussagen der Briefe steht, und erfreue mich in diesem Punkte der vollsten Zustimmung von Holzmann, der ebenfalls von dem „Widerspruch“ redet, den dieser ganze Standpunkt zu denken befiehlt. Der ganze Unterschied zwischen mir, dessen Darlegung in einen wenig ichmeichelhaften Gegensatz zu der „ehrlichen und gewissenhaften Darlegung“ Anderer gestellt wird, und Holzmann besteht also darin, daß ich dem Apostel Paulus einen solchen Widerspruch nicht zutraue, während er ihn seinem aut. ad Eph. zutraut.

Christo unterschiedenen Geist zu Stande gekommen ist, stimmen will; daß aber die *κεφαλή* 1 Kor. 11, 3 hier gar nicht hergehört, weil dort eben nicht die Allegorie vom Leibe mit seinem Haupt und seinen Gliedern, sondern der bekannte symbolische Gebrauch (vgl. unser „Oberhaupt“) von *κεφαλή* für das regierende Glied einer Gemeinschaft vorliegt, habe ich bereits in meinem Lehrbuche gezeigt.

Sehr interessant sind schließlich die Nachweisungen über das Verhältniß unserer Briefe zu anderen neutestamentlichen Schriften, so viel hier auch von den gesammelten Anklängen abgezogen werden muß. Daß ihr Verfasser sich in den LXX belesen zeigt, ist natürlich der Abfassung durch Paulus nur günstig, auch Beziehungen zu evangelischen Sprüchen sind ja dem echten Paulus nicht fremd; nur daß Matth. 12, 32 vielmehr umgekehrt eine Reminiscenz an die apostolische Lehrsprache enthält, ist mir unzweifelhaft. Daß in den Schriften des Pauliner Lucas sich Reminiscenzen an paulinische Schriften finden, wird Niemand Wunder nehmen, und hier ist selbst Holzmann der Priorität unserer Briefe zugeneigt, während er dieselben umgekehrt vom Hebräerbrieft abhängig sein läßt. Der einzige wirkliche Berührungspunkt mit diesem ist aber die typische Auffassung des Gesetzes, die doch wahrlich nicht aus dem Hebräerbrieft entlehnt zu sein braucht; dagegen beruhen die angeblichen Uebereinstimmungen in der Christologie auf falscher Erklärung der entscheidenden termini in Kol. 1, 15. 18, die in Betreff des *ἀιολογεῖν* auf völliger Verkennung der von Paulus abweichenden Fassung dieses Begriffs im Hebräerbrieft. Wie aber Wortanklänge wie *ἀγρυπνεῖν* (wo Paulus wieder einmal nur *ἀγρυπρία* hat) und *κραυγή*, das Epheser- und Hebräerbrieft je einmal in ganz verschiedener Beziehung haben, für eine Verwandtschaft oder gar Abhängigkeit unserer Briefe vom Hebräerbrieft etwas beweisen sollen, ist doch in der That schwer einzusehen. Daß der Epheserbrieft mit dem ersten Petrusbrieft aufs Engste verwandt ist, habe ich längst reichlich ebenso erschöpfend nachgewiesen; daß aber die Abhängigkeit nur auf Seiten des Petrusbriefts sein könne (S. 265), ist eine Behauptung, die in der vorherigen Besprechung der Parallelen zwar immer vorausgesetzt wird, aber auch nicht einen Schein von Begründung erhält, man müßte denn das *ἀναστράφητε* 1 Petr. 1, 17, das in beiden Petrusbriefen neben dem acht mal gebrauchten *ἀναστροφῇ* vorkommt, mit Holzmann S. 262 durchaus aus Eph. 2, 2 ableiten wollen. Ich muß vielmehr dabei bleiben, daß die Sache sich umgekehrt verhält, trotzdem dies vielleicht für die gangbare Auffassung die gefährlichste Instanz gegen die Echtheit des Epheserbriefts ist. Daß sie damit unvereinbar sei, dürfte aber auch damit noch nicht definitiv erwiesen sein, daß dies Holzmann für „baaren Nonsens“ erklärt. Am verfehltesten erscheint mir, was über das Verhältniß unserer Briefe zu den johanneischen Schriften gesagt ist. Die Parallelisirung von Eph. 3, 5 und Apok. 10, 7 hat schlechterdings keinen Sinn, wenn man letztere Stelle nicht in einem offenbar unmöglichen Sinne umdeutet. In der Erwähnung der Propheten oder des Blutes Christi kann ich nun einmal keine Verwandtschaft oder gar Abhängigkeit der einen Schrift von der andern finden, und wenn in der Apokalypse die Engel den Lobpreis der Erlösung mit ihrem Amen versiegeln, so kann ich mir allerdings nicht denken, daß daraus der aut. ad Eph. seine Ansicht von der Beziehung des Erlösungswerks auf die Geisterwelt „erschlossen“ hat. Ebenso wenig weiß ich mir freilich dabei zu denken, daß „unbewußt“ derselbe Eph. 3, 9 nach Analogie von Apok. 4, 11 Gott als Schöpfer bezeichnet hat oder sein *ὡν οὐρανοὶ καὶ γῆ* (5, 11) durch Apok. 18, 4 be-

dingt ist, daß das auch sonst im Neuen Testament so oft vorkommende *καταβολή κόσμου* aus Apok. 13, 8, 17, 8 stammt, oder daß bei Eph. 3, 8 die Vorstellung des himmlischen Jerusalem zu Grunde liegt, weil dieses auch vier Dimensionen hat, von der merkwürdigen Uebereinstimmung des *αἰχμαλωσία* Eph. 4, 8 (in einem Citat aus LXX, vgl. Holzmann S. 244) mit Apok. 13, 10 gar nicht zu reden. Daß vollends das Evangelium und die Briefe eine Abhängigkeit von unsern Briefen zeigen, davon haben mich die Nachweisungen des Verfassers nicht überzeugt, auch ist dies ja für die Echtheitsfrage bedeutungslos. Auf die weitere Hypothese, daß die Schlußdilogie des Römerbriefs ebenfalls von dem autor ad Eph. herrühre, oder auf die Folgerungen, welche der Verfasser aus seinen Resultaten für die Keim'sche Hypothese von dem ephesinischen Johannes zieht, näher einzugehen, ist hier nicht der Ort; uns genügt es, unser Urtheil begründet zu haben, daß die so scharfsinnigen und dankenswerthen Untersuchungen des Verfassers zuletzt doch ein Resultat ergeben, das der Echtheit beider Briefe ungleich günstiger ist als seiner neuen Hypothese.

Kiel.

Dr. B. Weiß.

Historische Theologie.

Three lectures on Buddhism, by Ernest J. Eitel. Hongkong (London) 1871. 38 p.

Verfasser will eine populäre Skizze des Buddhismus geben und es ist ihm dieß in mancher Hinsicht recht hübsch gelungen. Nicht nur handhabt er die englische Sprache mit sichtlich Gewandtheit und kleidet damit seinen Gegenstand in ein ansprechendes Gewand, sondern er bringt auch die Masse des Stoffes unter die geeigneten Gesichtspunkte, wenn er den Buddhismus 1) as an event in history, 2) as a system of doctrine, 3) as a popular religion darstellt, und weiß im Einzelnen ein recht lebendiges, farbenreiches Bild zu entwerfen. Wenn er dabei versichert: „I have endeavoured to elucidate — my subject honestly and impartially“, so kann ihm dieß bezeugt werden, ohne daß damit seine Darstellung in allen wesentlichen Punkten gutgeheißen würde. Wir möchten in dieser Beziehung insonderheit gegen die Art und Weise Einsprache erheben, wie Eitel die vielfachen auffallenden Parallelen zwischen dem Leben Buddha's und Christi zurechtlegt. Wenn er sich gleich entschieden gegen eine Nachäffung Buddha's durch Christus wie gegen die barocke Idee einer diabolischen Vorausdarstellung und Caricatur des Erlösers im Buddha mehrt, so brauchen wir hierüber kein Wort zu verlieren (p. 5.). Dagegen müssen wir seine eigene Auskunft für nicht minder unzulänglich, wenn auch scheinbar wissenschaftlicher, erklären. Kann Christus kein Nachtreter Buddha's sein, so meint doch der Verfasser, um so gewisser die Geschichtschreiber Buddha's des Plagiats bezichtigen zu müssen, und bemüht sich zu dem Ende, den Nachweis zu liefern, daß die vermeintlich alten Legenden über Buddha fast sammt und sonders erst aus der Quelle der christlichen Tradition oder Literatur geflossen seien. Ist nun auch zuzugeben, daß der größte Theil des hierher gehörigen Stoffes erst in buddhistischen Schriften der nachchristlichen Zeit sich nachweisen läßt, so hätte doch Eitel von den Werken, die entschieden vordrisslichen Datums sind, wie vom Dhammapadam, dessen erste Redaction A. Weber unter Beziehung auf Pinadasi's Inschrift zu Phabra bereits

in's 3. Jahrh. vor Christo verlegt (Ind. Streifen I, 113.), und vom Lalitavistara, den Kaiser Mingti schon 76 n. Chr. in's Chinesische übersetzen ließ, woraus eine vorchristliche Abfassung mit aller Wahrscheinlichkeit sich ergibt (M. Müller, Essays, I, 224.), — er hätte von derartigen Schriftwerken Notiz nehmen sollen. Dann hätte er sich wohl überzeugen müssen, daß mehrere sehr hervorragende Aehnlichkeiten der Lebensgeschichte Buddha's mit der Christi unstreitig der vorchristlichen Zeit schon angehören, so z. B. die wunderbare Geburt und die Versuchung, — wenn nicht in irgend einer vorliegenden bestimmten Form, so jedenfalls im Wesentlichen. Diese Wahrnehmung hätte ihm aber auch zeigen müssen, daß man mit der bequemen Ableitung des Einen vom Andern, geschehe sie nun zu Gunsten des Buddhismus oder zu Gunsten des Christenthums, nicht auskommt. Vielmehr werden wir genöthigt sein, die fraglichen Parallelen mit anderweitigen, wie z. B. den zwischen Bibel und Avesta, Christus und Zarathustra bestehenden, zusammenzustellen und die Erklärung jenes Räthsels in der gemeinsamen Quelle einer auf ursprünglicher ethnographischer Zusammengehörigkeit beruhenden homogenen Anschauungsweise und Tradition zu suchen. Mit der Aufhellung dieser Völker- und Culturbeziehungen steht die heutige Wissenschaft freilich noch in den ersten Anfängen; der von F. G. Müller (die Semiten in ihrem Verhältniß zu Chamiten und Taphetiten, Gotha 1872) gegebene Anstoß wird aber hoffentlich bald seine Wirkung thun. Wir hätten im Einzelnen noch da und dort eine Unrichtigkeit oder Ungenauigkeit zu verzeichnen; so soll nach p. 2. das Jahr 543 vor Christo bei den europäischen Gelehrten allgemein als Todesjahr Buddha's anerkannt sein (vgl. dagegen M. Müller, Essays, I, 181., der das Jahr 477 annimmt), so soll die Seelenwanderungslehre ihre Quelle im Veda selber haben, „which plainly taught the immortality of the soul“ (p. 16.), wogegen zu bemerken ist, daß die Unsterblichkeitsanschauung an sich mit der Idee der Seelenwanderung schlechterdings nichts zu schaffen hat und daß überdies der Veda nicht eine allgemeine Unsterblichkeit, sondern nur die der Frommen entschieden lehrt. Es hängt dieß und Aehnliches mit dem Umstand zusammen, daß der Verfasser der indischen Sprache und Literatur fernsteht und demgemäß in den meisten Fällen auf andere Gewährsmänner angewiesen ist, woraus wir ihm selbstverständlich keinen Vorwurf machen wollen. P. 20. verwechselt er Buddha mit bodhi, wenn er behauptet: „The word Buddha means literally intelligence“. Namen wie Mahâyâna sind regelmäßig falsch geschrieben, — ein Uebelstand, der sich in des Verfassers „Handbook for the Student of Chinese Buddhism. London, Trübner & Co., 1870“ noch fühlbarer macht. Die Darstellung des Buddhismus als eines Systems gibt eine gesunde Beurtheilung seines ethischen Characters und Gehalts. Dabei ist aber zu bedauern, daß der Verfasser der Moral verhältnißmäßig viel zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt hat. Es steht dieß im Zusammenhang mit dem weiteren Umstand, daß Citel der schwierigen, aber lohnenden Aufgabe einer genetischen Entwicklung des buddhistischen Systems aus dem Weg gegangen ist. In Folge davon gewinnt der Leser keinen klaren Einblick in die innere Entwicklung des Buddhismus, was doch auch bei einer populären Skizze immerhin wünschenswerth gewesen wäre. Besonders anziehend und lebendig ist die dritte Vorlesung, in der neben Anderem die Einrichtung eines buddhistischen Tempels und das Treiben in und bei demselben, sowie das Leben in den Klöstern recht anschaulich und launig beschrieben wird. Bei den „sacred pigs“ hätte sich übrigens

der Verfasser kürzer fassen können. Mit dem nordischen Buddhismus zeigt sich Eitel in anerkennenswerther Weise vertraut. Gern hätten wir's schließlich gesehen, wenn nicht nur Persönlichkeiten wie Hiuen Tshang, die einen so hervorragenden Platz in der Geschichte des Buddhismus einnehmen, mehr hervorgehoben worden wären, sondern auch die bedeutenden Leistungen europäischer Forscher auf jenem Gebiet, vor Allem die ausgezeichneten Verdienste des Sinologen Stanislas Julien eine entsprechende Erwähnung gefunden hätten. Der Verfasser hätte hier auch seiner eigenen Nation sich nicht zu schämen gebraucht.

Calw.

Zul. Grill.

Hymnarium Camminense. Vollständige Sammlung der gegen Ende des 13. Jahrhunderts im Camminer Dom gebräuchlichen Hymnen, von Fr. W. Eüpfke. Cammin, Selbstverlag, 1871. VII u. 24 S. und 20 Blätter lithographirte Musikbeilagen 4.

Im Dome zu Cammin in Pommern sind zwei Manuscripte bewahrt, die ein werthvolles Zeugniß der mittelalterlich-kirchlichen Tonübung abgeben; das eine in Folio enthält 85 dicke Pergamentblätter, das andere in Quart 425 feine, zierlich beschriebene Blätter gleichen Materials. — Der Foliant in alter Minuskelchrift enthält: 1) ein Psalterium mit zweierlei Noten (Neumen und Choralnoten), alle Psalmen außer den ersten 39 und einigen späteren; 2) 7 Cantica Veteris Testamenti, auch genannt Psalmi minores (Schoeberlein, Schatz, I, 628); 3) Hymnarium. Das Hymnarium zerfällt in (a) ein älteres Schriftstück ohne Noten, (b) ein jüngeres mit Noten, die in den Musikbeilagen wiedergegeben sind. Der Herausgeber nimmt an, das Manuscript stamme aus der Zeit gegen 1270 — die Beweisführung für dieses Alter S. V, Z. 19 erscheint nicht genügend, bevor nicht das Alter der Literalschrift festgestellt oder durch Facsimile anschaulich gemacht wird; denn die Notenschrift der sogenannten Nagelstifte oder alten Choralnoten des Cantus planus, welche in den lithographirten Noten erscheint, erstreckt sich vom 12. bis ins 14. Jahrhundert, ja bis in die ältesten Cationale der Reformatoren des 16. Dennoch darf man den früheren Ursprung bis zu entschiedener Sache festhalten, weil sämtliche Lieder, Liturgien, Psalmen und Cantica in lateinischer Sprache verfaßt sind. — Der Quartant, anscheinend nach dem Jahre 1456 neu gebunden, fein und schön geschrieben, doppelspaltig liniirt, enthält: 1) Calendarium, dessen erste Monate fehlen; 2) Psalterium ohne Noten, meist dem Folianten gleich; 3) Hymnarium nebst Liturgien, Gottesdienstordnung, Lectionarium, Auslegungen der Schrift u. s. w., mehr der alten Kirche ähnlich. Den Inhalt dieser Abtheilungen des Quartanten zusammenfassend nennt der Verfasser passend Breviarium, den des Folianten Hymnarium.

In den folgenden S. 1—24 sind die Worte der 55 Lieder, deren größerer Theil beiden, dem Folianten-Hymnarium und dem Quartanten-Breviarium gemeinsam, ausführlich mitgetheilt. Wie sich beide zu einander verhalten und was sonst Kritisches zu bemerken, ist in den Marginalien der einzelnen Hymnen, mit Berücksichtigung späterer Zeugnisse und Ausgaben, namentlich Wadernagels, Schoeberleins und Zuchers, sorgfältig erwogen. Unter den schönen altkirchlichen Hymnen ist neben den übrigen meist bekannten noch hervorzubeben das selbst Wadernagel unbekannte Salve, crux sancta, Salve, mundi gloria,

No. 40, welches, da keine Melodie dazu geschrieben steht, wohl nach *Aurea luce* singbar wäre, da schon früh eine Melodie mehreren Texten dienen durfte.

So nach der Vermuthung des Herausgebers, S. 17, Anm. oben. Wir freuen uns dieses Beweises für sein musikalisches Gemüth Dr. Martinus ähnlich, der ebenfalls an eigener Haut erfahren, wie die selbständige Tonkunst der abendländischen Christen, nicht mehr wie die Morgenländer und Griechen dem rationalistischen Grundsatz der Rhetoren, Asketen und Pietisten — *Musices seminarium accentus* — verhasstet und unterthänig, vielmehr die freie Schönheit der Melodie schon früh erkannte, wonach ein Ton manche Texte, ein Text auch verschiedene Töne trägt, nicht Eines dem Andern für ewig auf den Leib zugeschnitten wird. Die Notenbeilagen sind schön und bequem lesbar hergestellt, die Ausstattung überhaupt ansprechend. — Anschließend an diese Anzeige möchten wir aufmerksam machen auf eine 1870 in Bonn erschienene Schrift von Joseph Müller: „Die musikalischen Schätze der Königl. Universitäts-Bibliothek in Königsberg“, deren reicher Inhalt, dem Samminer sinnverwandt, aber weit über ihn hinaus gehend, über die dort befindliche Musikbibliothek des verstorbenen Philologen Gotthold berichtet, die freilich nicht einem Zweige der Tonkunst allein angehört. — Näher an den vorliegenden Stoff anklingend ist, was jetzt in Frankfurt a. M. angebahnt wird, eine Publication über zwei hochbedeutende musikalische Bibliotheken — des Gymnasiums und der Petrikirche —, vorwiegend geistlichen Inhalts, deren Entdeckung dem Privatgelehrten Carl Israel in Offenbach zu danken ist; es werden, wie wir hoffen, die Kataloge selbst und dann einzelne Werke, die werthvoll und unbekannt sind, veröffentlicht werden.

Göttingen.

Professor C. Krüger.

Lessing und die Kirche seiner Zeit. Ein Vortrag von Theodor Weber, Pastor zu Barmen-Wupperfeld. Barmen, Verlag von Hugo Klein, 1871. 42 S.

Diese neue Schrift des unermüdlchen Verfassers, dem wir auch in diesen Blättern schon mehr als einmal begegnet sind und immer gern begegnen, ist eine von positiv-christlichem Standpunkt aus unternommene Apologie Lessings; daß eine solche aus dem Wupperthal kommt, darf wohl besonders notirt werden. In Bezug auf den Anstoß, daß ein Mann des Theaters (S. 17) sich habe zum Lehrer der Theologen aufwerfen wollen, war die Vertheidigung keine allzu schwere Aufgabe; ebenso, wenn der Verfasser die Erstorbeneheit der damaligen Kirche und Orthodoxie und dazu das steife, geistesarme und doch so eingebilddete Pastorenthum jener Zeit schildert, ergiebt sich die Berechtigung eines so scharfblickenden, hellen Geistes zu einschneidender Kritik von selbst. Daß Lessing in Allem, mithin auch in der Religion, nur Wahrheit, ungeschminkte und unverfälschte Wahrheit forderte, wie der Verfasser nachweist, muß ja als höchstes Recht dem forschenden Denker durchaus zugestanden werden. Was er aber an Lessing vermißt, sagt er S. 34 in den Sätzen: „Mit der Frage: was ist Wahrheit? reicht man nicht aus, wenn man sie im Sinn eines nur formellen, kritisch-dialektischen Denkens versteht; um weiter zu kommen, muß diese Frage nothwendig ergänzt werden durch die andere: was ist Gerechtigkeit? Nicht Verstandes-, nur Gewissensfragen machen selbig“ (wenn man nämlich die rechte Antwort darauf sucht und findet). „Ihm

fehlte bei aller Ehrlichkeit des Suchens, bei aller hohen Klarheit und dialektischen Schärfe jene tief eindringende Gewissens-Erkennniß, die uns den Widerspruch zwischen unserem Sollen und Wollen und damit den Widerspruch unseres ganzen Menschen mit Gott aufdeckt." Dieser Widerspruch, d. h. die Sünde, ist ja auch Wahrheit, weil sie Thatsache ist; warum hat den Mann sein gewaltiger Wahrheitstrieb und unbeflecklicher, alle Vorurtheile bekämpfender Wahrheitsfinn nicht auch nach dieser Seite geführt, zu einer Erkenntniß, die bei Luther gerade die allererste war? Hier wäre unseres Grachtens ein anderer, fundamentaler Mangel zu nennen, den der Verfasser S. 27 nur wie im Vorbeigehen streift. Zu einem ganzen Christen und darum auch zu einem ganzen Theologen gehört die Einheit von zwei Dingen: Wahrheit und Pietät. Wo es an letzterer mangelt, da fehlt die innere Quelle des Glaubens, da auch jenes Sündengefühl, das, durch Glauben schon bedingt, nur im Glauben seine Lösung findet. Ein Mann von Pietät hätte die wolkenbüttler Fragmente nicht herausgegeben. Und eben das beweist uns Lessing wie kaum ein Anderer, daß auch der strengste, reinste Wahrheitsfinn gerade in den höchsten Fragen irre geht, wenn er sich der Pietät entschlägt, wie umgekehrt nicht nur der Katholicismus, sondern auch die altprotestantische Orthodorie, nur in ganz anderer Weise, denselben Beweis von der anderen Seite liefert, daß die Pietät ohne Wahrheitsstrenge nicht nur auf Thorheiten geräth, sondern zuletzt sich selber verliert, d. h. die wahre, lebendige Frömmigkeit nicht mehr kennt noch versteht, sondern von sich abstößt. Seit Lessing ist es uns bedeutend schwerer gemacht, schwerer namentlich, als es noch den Reformatoren, noch einem Valentin Andrea und Spener war, Pietät und Wahrheit zu einigen, die eine mit der anderen zu durchbringen. Aber wenn uns etwas, was man zuvor leichter nahm, jetzt schwerer wird, so ist das kein Rückschritt, sondern ein Fortschritt, der auf Seiten der Wahrheit gemacht ist und gemacht werden mußte. Die größere Schwierigkeit enthebt uns der Aufgabe nicht, und daß es möglich sein muß, sie zu erfüllen, dafür bürgt uns die Gewissheit, daß der Gott und Herr, der unsere Pietät fordert, selber die Wahrheit ist.

Tübingen.

Palmer.

Wilhelm Hofacker. Ein Predigerleben aus der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts. Aus seinen hinterlassenen Papieren zusammengestellt von seinem Sohne, Ludwig Hofacker, Pfarrer. Stuttgart, Joh. Fr. Steinkopf, 1872. 294 S.

Wilhelm Hofacker, als Diaconus zu St. Leonhard in Stuttgart am 10. August 1848 im besten Mannesalter gestorben, hat zwar nicht in so weitem Umfang, namentlich in Volkskreisen gewirkt wie sein älterer, im Jahr 1828 verewigter Bruder Ludwig, dessen Predigtbuch bereits die dreißigste Auflage erlebt hat und von dem wir eine ganz vortreffliche Lebensbeschreibung der Feder Albert Knapp's verdanken. Gleichwohl wäre es in der That schade gewesen, wenn wir ein Lebensbild jener stets jugendlich-frischen, frei und charaktärvoll ausgeprägten, wissenschaftlich bedeutend höher ausgebildeten Persönlichkeit hätten entbehren müssen. Das Material dazu lag sowohl in Predigten und Briefen des Mannes (zu umfangreicherer theologischer Schriftstellerei gewährte ihm sein Amt keine Ruhe), als auch in der lebendigen Erinnerung vieler noch reichlich vor, und so danken

wir es dem Herausgeber, daß er sich, von der Pietät des Sohnes geleitet, dieser Arbeit unterzog. Wenn derselbe (Vorrede S. 5) das Bewußtsein ausspricht, daß in Betreff der Darstellung, überhaupt der schriftstellerischen Verarbeitung des Stoffes sein Product im Schatten stehe neben Knapp's oben erwähneter Biographie des älteren Bruders, so können wir dem allerdings nicht widersprechen; er hat deßhalb wohlgethan, den Vater fast durchweg selber reden zu lassen. Vielleicht aber wäre es der Vollständigkeit und Objectivität seiner Zeichnung gut zu Statten gekommen, wenn er sich nach mündlichem und schriftlichem Material nicht blos in einem engeren Kreise von Freunden des Verewigten umgesehen hätte. Wilhelm Hofacker war bei aller Entschiedenheit seiner kirchlich-frommen Gesinnung eine durchaus wahre und darum vielseitige Natur; sein gesunder Humor, sein klarer Verstand, seine Freiheit von allem Parteigeschmack hat ihm auch außer jenem Kreis eine Menge Freunde erworben, und seine lebenswürdige Humanität hat das Ihrige zu seiner ausgedehnten Wirksamkeit als Prediger und Seelsorger beigetragen. Diese Seite seines Wesens hätte wohl eine hellere Beleuchtung verdient. Uebrigens ist, was der Herausgeber darbietet, nicht blos werthvoll als treffliches theologisches und pastorales Vorbild, sondern es vergegenwärtigt uns auch eine vielfach bewegte Zeit, die zumal für die evangelische Kirche Württembergs von großer Bedeutung war; fällt doch in dieselbe die erst nach vielen Kämpfen gelungene Herstellung der neuen Kirchenbücher (Liturgie und Gesangbuch), ebenso die von Märklin hervorgerufene Controverse über den Pietismus (die damals Hengstenberg nach seiner Weise in der Evangelischen Kirchen-Zeitung *ex cathedra* abzuschließen gemeint hat, während er das eigentliche Object, wie es in Württemberg vorlag, gar nicht kannte — das war Hofacker's eigenes Urtheil über ihn), dann das aggressive Auftreten Vischer's und die Begünstigung derartiger Tendenzen durch den damaligen Minister Schlayer. An all diesen Arbeiten und Kämpfen hat Hofacker Theil genommen und so ist sein Leben, ein so frühes Ziel ihm auch gesetzt war, dennoch ein überaus reiches gewesen und eines ehrenden Andenkens für immer werth.

Tübingen.

Palmer.

Stille Stunden. Aphorismen aus Richard Rothe's handschriftlichem Nachlaß. Wittenberg, Verlag von Hermann Koelling, 1872. X und 378 S

Diese Publication, die wir dem Herrn Prof. Dr. Rippold verdanken, führt in die Literatur gewissermaßen eine neue Form ein, in welcher der Geistesreichtum eines bedeutenden Mannes noch vollständiger aufgeschlossen und allgemeiner zugänglich gemacht wird, als dies durch seine literarischen Arbeiten und seine mündliche Bebrthätigkeit geschehen war. Von Luther haben wir Tischreden, von Goethe Gespräche, von hundert Andern Briefe; hier liegen lauter kurze Aufzeichnungen vor, die Rothe für sich gemacht, mit denen er seine Excerpte begleitet hat, die also vornehmlich durch seine Lectüre veranlaßt worden sind; die Menge derselben zeigt, daß er, was er gelesen, mit der Feder in der Hand gelesen hat, daß es ihm Bedürfnis war, den Refler dessen, was er las, die Anregung, die dadurch in seinem eigenen Denken bewirkt wurde, sogleich schriftlich für sich zu fixiren. Ob aus der Masse des Materials, worüber uns der Herausgeber in einem Nach-

wort Aufschluß giebt, die Auswahl ganz entsprechend getroffen ist, darüber könnte natürlich nur derjenige ein exactes Urtheil fällen, der das Material selber gesehen hätte; wir trauen aber dem Herausgeber darin das Beste zu, um so mehr, als wir zu constatiren haben, daß zwar Eins und Anderes in diesen Aphorismen wiederkehrt, was aus Rothe's Schriften, namentlich der Ethik, längst bekannt und dort genauer ausgeführt ist, und daß auch Einzelnes sich in dieser Schrift selber wiederholt; aber dessen ist in beiden Beziehungen doch so wenig, daß wir gerade hierin ein Zeichen von der Sorgfalt der Auswahl erblicken. Das Ganze ist unter Rubriken gebracht, um das inhaltlich Zusammengehörige auch beisammen zu haben; die Ausstattung der einzelnen Rubriken ist freilich theilweise eine sehr ungleiche; einzelne Gegenstände (z. B. S. 121 das Gewissen, S. 312 die Pädagogik, S. 337 die Predigt) sind so kurz abgefertigt, daß, was gegeben ist, nur eben dazu dient, die Rubrik nicht leer zu lassen; allein ein Vorwurf kann daraus weder dem Herausgeber noch dem Verfasser erwachsen. Was uns am nächsten und am meisten interessirt, das sind die Aeußerungen, in welchen Rothe's persönliche Gesinnung und Stellung hervortritt und welche uns den Mann ganz so, wie wir ihn schon seither kannten und verehrten, nur in noch hellerem Lichte zeigen; der Herausgeber hat diese zum Inhalt der ersten Rubrik gemacht, wiewohl auch in den übrigen eine Menge Sätze zu finden sind, die ebenfalls wesentlich persönliche Bedeutung neben der sachlichen haben. Auch hier kommt Rothe's durchaus eigenartiges Wesen sehr ausgeprägt zu Tage; aber das ist das Schöne und leider Seltene an dieser Eigenart, daß sie sich Niemanden aufdringen will, sondern sich damit bescheidet, an ihrer Stelle zum großen Ganzen mitzuwirken. Wie steht eben diese Bescheidenheit — z. B. in Sätzen wie S. 306: „Wer nicht irren will, muß darauf verzichten, viel zu wissen“ — so stark ab gegen die Infallibilität auch protestantischer Schriftgelehrten, die im Himmel und auf Erden, über die Zukunft wie über die Gegenwart unfehlbaren Bescheid wissen, so daß es manchmal scheint, es würde auch dem lieben Gott nichts schaden, wenn er hie und da in schwierigen Fällen bei solch einem Weisen sich Rath's erholte! Und wie edel ist Rothe's Art, die Augen nach allen Seiten offen zu haben, ohne daß er sich schämt, von irgend einem Andern zu lernen oder sich der gemeinsam gefundenen Wahrheit zu freuen, also auch Anderer Arbeit in vorurtheilsloser Liebe anzuerkennen! Wie viel höher steht dieser Sinn als die neuerlich so sehr beliebte, freilich auch höchst bequeme Manier, immer nur dasjenige zu berücksichtigen, was der eigenen Meinung unbedingt conform ist, alles Andere aber vornehm zu ignoriren, so weit man nicht vom Geist getrieben wird, ein Anathema dagegen zu schleudern! Verwandt mit den Sätzen jener persönlichen Art sind auch die vielen allgemeineren, in welchen sich echte christliche Lebensweisheit ausspricht; wie schön ist, was er S. 208 f. über das Leid, S. 212 f. über das Alter sagt (z. B. „Das ist doch schön am Alter, daß es sich, ohne Feigheit und ohne Affectation, in die hinterste Reihe zurückstellen darf“; ferner: „Im Alter wird dem Menschen all' sein irdisches Eigenthum morisch, und so werden es auch seine Systeme“ — ein Ausspruch, der sich freilich nur bei den edelsten Menschen zu verwirklichen pflegt)! Ferner rechnen wir hieher Sätze wie S. 215: „Wenn der Tod die persönlichen Verhältnisse zerriß, so wäre es abgeschmackt, lieben zu wollen und zu sollen“, und ebenso, was S. 216 über die Verklärung der Abgeschiedenen in unserer Erinnerung gesagt ist. Manches sieht allerdings eher aus wie ein augenblicklicher

Einfall, der Einem nicht sowohl bei der einsamen Studirlampe als im geselligen Kreise kommen kann, der sogar mehr oder weniger als ein Biß erscheint; z. B. S. 205: „Hände sind mehr werth als Flügel“ (eine Wahrheit, die auch im geistigen Leben allerlei Anwendung oder Deutung finden kann); ebendasselbst: „Sich den Bart nicht wachsen lassen ist wahrhaft menschlich, weil derselbe den Spielraum für die unwillkürliche Mimik, für das unmittelbare Sich-Darstellen des individuellen seelischen Lebens augenscheinlich beschränkt.“ Ferner S. 108: „Ein ordentlicher Mensch muß auch ein paar rechtschaffene Muttermaale an sich haben, daß man ihm einen gehörigen Steckbrief nachschicken kann.“ S. 193: „[D]aß doch ein Foliant in Schweinsleder verstehen könnte, wie einem brochirten Sederbüchlein zu Muth ist! Gott allein kann ebenso mit dem Kleinsten mitfühlen wie mit dem Größten.“ S. 218: „Wie sehne ich mich nach der Vangeweile des Himmels, da Jeder thätig in seinem wohlgeordneten Tagewerke arbeitet, ununterbrochen durch die Vappalien des sogenannten Lebens!“ Wie schon Sätze dieser Art denn doch noch sehr disputabel sind, so haben viele andere, die hier vorliegen, ganz das Aussehen von Thesen zu einer Disputation; der Verfasser meint es damit zwar ohne Zweifel in vollem Ernst, wir Andern aber lassen uns doch nur einstweilen ihre Setzung gefallen, um sofort zu prüfen, ob und inwieweit sie gegen ihre Antithesen haltbar sind. So z. B. S. 197: „Der abstracteste Begriff des Lebens ist: Verhältniß des Seins zu sich selbst“; S. 198: „Gott verlangt nicht von Jedem, daß er Sinn habe für Alles“; S. 199: „Wer zu thun — eine Aufgabe zu lösen hat, braucht keine Erholungen.“ S. 111: „Das Thier kennt weder Freude noch Traurigkeit“ (vermuthlich hat Rothe nie einen Hund bejessen). S. 231: „Die Liebe ist Tugend; Pflicht kann sie nie sein, sie kann nicht geboten werden. Aber zu lieben ist Pflicht.“ Bekanntlich setzt Rothe auch in seiner Ethik den Unterschied zwischen Pflicht und Tugend als einen nicht bloss formellen, sondern auch materiellen; wäre aber die Liebe wirklich etwas nicht vom Willen Abhängiges, also rein Pathologisches, was hätten alsdann die neutestamentliche Ermahnung: liebet einander, was hätte das stricte Gebot: du sollst lieben 2c., noch für einen Sinn? Und wenn, nach den Schlusworten der These, es doch Pflicht sein soll, zu lieben, warum denn nicht die Liebe selbst? S. 158: „Ebenso wie ein echter Israelit war Jesus nicht minder auch ein echter Hellene“, und S. 274: „Daß der Herr Christus sich heutzutage für die Entwicklung unserer politischen Zustände weit lebhafter interessirt als für unsere kirchlichen sogenannten Bewegungen und Tagesfragen, das ist mir keinen Augenblick zweifelhaft. Er weiß es gar wohl, wohinter etwas ist und wohinter nicht.“ Man begreift wohl, wie Rothe von seiner particulären Anschauung des Politischen und des Kirchlichen aus auf solch einen Ausspruch kommen konnte, und auch wir können uns z. B. beim Lesen gewisser Kirchenzeitungen des Eindrucks nicht erwehren, daß unsäglich Vieles, was da über Union, Verfassung, Amt u. s. w. verhandelt wird, mit dem Reich Christi blutwenig zu schaffen hat; aber daß die Politik demselben dermalen näher stehe, das wäre doch erst zu beweisen. Entschieden fehlgeschossen hat der Verfasser aber mit dem Satze S. 294: „Unsere europäische Culturperiode altert augenscheinlich, dagegen geht der Morgen einer transatlantischen ebenso unzweideutig auf.“ Hinter diesem Satze steht ein Fragezeichen; ohne Zweifel rührt dasselbe von der Hand des Herausgebers her, der also unsern Zweifel theilt. Auch die Behauptung S. 344, daß jetzt unsere Laien besser verstehen,

was der Kirche noththue, wäre mit einem starken Fragezeichen zu begleiten gewesen, und geradezu als Schulle muß S. 333 die Meinung bezeichnet werden: „Der Kirchenrock der Geistlichen muß auch noch abfallen und die Kanzel sich in die Mitte der Gemeinde herablassen.“ Wird man alsdann den Prediger noch im ganzen Raum hören, und wird ein modischer Rock oder gar ein Frack den Prediger würdiger kleiden? Dagegen wäre, was S. 277 ff. in einem ganzen Abschnitt über Politik gesagt wird, unseren Potentaten und Staatsmännern zur Beherzigung bestens zu empfehlen; auch manche Theologen dürften den Satz erwägen, der S. 286 steht: „Ehedem betrachtete man die politische Gesinnung des Menschen als etwas, was in keinem nothwendigen Zusammenhang stehe mit dem Stande seiner individuellen Moralität; jetzt ist dies nicht mehr möglich.“ Der Raum erlaubt uns nicht, aus der überreichen Fülle theologischer, dogmatischer und ethischer Gedanken des Verfassers noch Einzelnes herauszuheben und hier mitzutheilen; wir machen nur noch aufmerksam auf den vortrefflichen Abschnitt über die Wunder, S. 267—270, über die Reformation, S. 251 („Die Reformatoren haben, indem sie die subjective Seite des Glaubens einer berechtigenden Kritik unterwarfen, nicht daran gedacht, auch das Object desselben, das überlieferte Bild Christi, einer solchen zu unterwerfen. Sie beschränken sich darauf, es nur überhaupt wieder hervorzuziehen in den Vordergrund) und S. 259 („Es ist eine gewöhnliche Art, daß, wenn Einer von Bewunderung dafür erfüllt ist, wie ein großer Mann, etwa Luther, eine leuchtende, große Wahrheit entdeckt hat, er davon so geblendet zu werden pflegt, daß er diese eine Wahrheit sofort für die ganze und volle Wahrheit hält“). Ferner was S. 156 gegen die Titulirung Christi als Religionsstifter, S. 175 f. über Sündenvergebung, S. 169 gegen allen Methodismus gesagt wird; es kann der Schluß dieser letzteren Aeußerung geradezu als Ausdruck für das oberste Princip des Christenthums betrachtet werden: „Frage in dir die lebendige Gewißheit von der Realität der geschichtlichen Thatsache Christus und lebe dann im Licht dieser Gewißheit einfach dein menschliches Leben!“ — Obiges wird genügen, um unser Urtheil über den Werth dieses Erbstückes aus Kothe's Verfasserschaft sattfam zu rechtfertigen.

Tübingen.

Palmer.

Systematische Theologie.

Ueber wichtige Fragen der Religion. Reden an die Gebildeten unter dem Volke von J. P. Romang. Heidelberg, C. Winter, 1870. gr. 8.

Der Verfasser dieser Schrift ist der jüngeren Generation in Deutschland fast unbekannt. Diejenigen, welche der Entwicklung der Philosophie und der philosophischen Theologie von der Mitte der dreißiger Jahre her haben folgen können, werden von ihm wissen. Einige größere, noch jetzt der Berücksichtigung höchst werthe religionswissenschaftliche Schriften und eine Anzahl sehr bedeutender Abhandlungen, besonders in Fichte's Zeitschrift, über erkenntnistheoretische und ethische Probleme geben Zeugniß von der Gelehrsamkeit wie von dem originalen und tief eindringenden Geiste des Mannes. Immer hat er früher als Professor der Philosophie in Bern, dann als Landpfarrer von seiner stillen Warte aus im freien

Schweizerlande die politische und sociale Entwicklung der Gegenwart und deren tiefer liegende Antriebe und Gründe auf dem intellectuellen, ethischen und religiösen Gebiete bis in die weitesten Kreise hin mit dem geschärften Blicke des Denkers und des Christen verfolgt; die allmähliche Abschwächung und Auflösung bisheriger Stützen, die sich im Gesamtgebiete der neueren Cultur vor unseren Augen vollzieht, ist ihm Gegenstand tiefster Theilnahme gewesen. Diese Herzens-theilnahme ist es denn auch, welche die vorliegende Arbeit hervorgerufen hat.

Wenn er in dem einen seiner früheren Hauptwerke, dem „System der natürlichen Religionslehre“ 1841, darauf ausging, zu zeigen, wie die Indicationen des höher entwickelten Bewußtseins überall auf die wesentlichsten christlich-kirchlichen Wahrheiten hindeuten, so will er in diesen Reden umgekehrt die christliche Wahrheit, die geschichtlichen Thatfachen und das kirchliche Bekenntniß, nicht das orthodoxe Kirchenthum, sondern dessen reinere und tiefere Auffassung dem allgemeinen vernünftigen Bewußtsein nahe bringen. Er ist Apologet, aber nicht in dem gewöhnlichen Sinne. Die Substanz des Christenthums will er sicherstellen und nur denen, die sie gern festhalten möchten und die doch durch die moderne Bewegung der Geister daran irre geworden sind, sie wieder verständlich und werth machen. Er weiß, wie schwer, wie fast unlösbar es ist, selbst unter solcher Beschränkung, ohne die Künste der bloßen Ueberredung, vielmehr in voller Wahrhaftigkeit und mit einiger Gründlichkeit verständlich und gewinnend über Fragen zu reden, welche überall an die schwersten Probleme streifen müssen, die der menschlichen Forschung gestellt sind. Leichtigkeit, Gefälligkeit der Darstellung ist ohnedies nicht seine Gabe. Andere Tugenden sind es, die den nachdenkamen Leser in dem Buche fesseln werden. Er muß es durchfühlen, daß es dem Verfasser mit dem, was er sagt, heiliger Ernst ist, daß er nirgend überreden, überall belehren und gründlich überzeugen will, daß auch nicht die Spur der Phrase oder des rhetorischen Pathos zum Vorschein kommt. Dabei erhebt sich doch dann und wann, wenn der Gegenstand den Sprecher hinreißt, die Sprache bei aller Schlichtheit und Einfalt zu erhabener Schönheit und die Auffassung, aus der der Verfasser spricht, mag wohl hie und da wirklich erschütternd wirken. Die Zartheit und die Stärke eines Gewissens, welche z. B. zu einer Auffassung des Sühnebedürfnisses führt, wie sie gerade hier gegeben wird, kann des tiefsten Eindrucks nicht verfehlen.

Der Redner faßt besonders fünf Punkte ins Auge, über die ein denkender Geist sich am liebsten aufgeklärt sehen möchte. Diese aber behandelt er denn auch so, wie sie ein im ernstesten Gedankenleben der Gegenwart sich bewegender Geist nur behandeln können wird, nicht in der gewohnten theologischen Sprache, nicht in der gewohnten Fassung und Auswahl. Ueber Religion selbst und Offenbarung, über das religiöse Bedürfniß des Einzelnen und des Volkes, über Kirche und Kirchenlehre, über sittliche Weltordnung, über allgemeine Gesetzmäßigkeit des Geschehens und über Freiheit, über Wunder und Gebet, über Glaube und Werk, Rechtfertigung und Sühne, Unsterblichkeit und Auferstehung wird der Leser den christlichen Weisen, den erfahrenen Christen reden hören, wird fühlen, wie bescheiden selbst der gründliche fromme Denker und gerade dieser über manche Probleme urtheilt und doch die wesentlichen Grundlagen alles frommen christlichen Lebens und christlicher Ueberzeugung, ohne die kein Christenthum und keine Kirche bestehen kann, festgehalten werden, hie und da mit einer Pietät,

die diesem Manne, der die gesammte Speculation, aller Zeiten beherrscht und der auch in jeder kleinsten Aeußerung wahr zu sein sucht, so wohl steht, die aber z. B. bei der Frage über die Wundererzählungen weit über das hinausgeht, was der Einsender dieser Zeilen vertreten möchte. Er wird vielerlei lernen, worüber ihn in der Regel weder die kirchliche Predigt noch auch die christliche Belehrung überhaupt zu belehren versteht, was sie ihm wenigstens nicht in einer Weise nahe zu bringen weiß, die sich an seine Denkweise, an die Denkweise der modernen Bildung anschließt. Wir Deutsche stehen glücklicher als die romanischen katholischen Nationen. Noch ist Glaube und Glaubensfähigkeit, Glaube als persönliche sittlich-religiöse Ueberzeugung und als Hingabe an den heiligen Gott in unserer Mitte vorhanden. Noch giebt es einen festen Schatz sittlicher und religiöser Gemeinschaftsgedanken in der Welt der besseren Bildung. Aber der allgemeine Strom des Subjectivismus und des Materialismus durchzieht auch uns. Er durchzieht uns in den obersten wie in den mittleren und untersten Schichten; Unsicherheit, Zweifel, Unglaube als Herzensstellung und als Meinung und Gedanke ist überall vorhanden, und die Verlockungen der Freidenkerie, die Bewegungen des heiligen Erbes von Sittlichkeits- und Rechtssubstanzen, geschweige von religiösen Grundsätzen schreiten bis zur offenen Feindseligkeit vor. Der Einzelne fällt machtlos den Sophismen anheim, die sich an seine sinnliche Natur, seinen Neid, seine Eitelkeit, seine Herrschsucht wenden, sobald die großen objectiven Mächte ihn nicht mehr stützen. Obgleich mehr als je von nationalen und sittlichen Strebungen und Hoffnungen getragen, stehen doch auch wir vor Abgründen. Schützen kann uns nur die Stärkung eben jener Auctoritäten, welche immer die Massen oben und unten beherrschen müssen. Die Kirche ist diejenige, welche am tiefsten in die Seelen greift und welche am meisten wirken kann. Sie zu reinigen nach den Forderungen der edelsten modernen Sittlichkeit, nach den Idealen, die ursprünglich im Christenthum der Evangelien und der Apostel ausgeprägt die Bürgschaft der Wahrheit und des Segens für alle Zeiten in sich tragen, und dadurch zugleich die von der Kirche, auch der innerlich gereinigten und vertieften Kirche nur zu sehr entwöhnten, ihr abgewandten Gemüther wieder zu ihr hinzulocken: das sind zwei Aufgaben, die wohl an Größe und Schwierigkeit von keiner andern übertroffen werden. Der Verfasser unserer „Reden“ hat für beide gearbeitet sein Leben lang. Möge diese letzte größere Arbeit des Greises die Theilnahme finden, die sie so sehr verdient!

Praktische Theologie.

Schoeberlein und Riegel, Schatz des liturgischen Chor- und Gemeindegesanges. Zwei Theile in 3 Bänden. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1865—1872. Groß Octav.

Das vorliegende Werk, nach vieljährigen Mühen zu glücklicher Vollendung gediehen, darf wohl eine bedeutende Erscheinung heißen, da es mitten in bewegter Zeit, ja unter gegenläufigen Zeitströmungen, einem fernen Ziele nachringt, dessen Wahrheit und Wirklichkeit einem Mehrtheil unsrer Zeitgenossen wo nicht unreachbar doch überflüssig, mindestens fraglich erscheint. Als vor zwanzig Jahren die eisenacher Conferenz, der es doch ernstlich um Festigung des Funda-

ments und Sammlung des Zerstreuten zu thun war, auch die Bedeutung der Liturgie in Erinnerung brachte: da erhoben sich mehr widrige als beistimmende Ansichten in der öffentlichen Meinung, der man eingeredet hatte: in der liturgischen Herstellung stäken romanisirende Tendenzen — man möge am liebsten alles Liturgische verbannen. Sonderbare Verkennung des Grundwortes! da doch Liturgie einfach das Volkswirkliche im Heiligthum bedeutet, wie die historische Ueberlieferung vom Morgen- ins Abendland bezeugt; denn *leitourgia* = Missa = Gottesdienst sind in griechisch, römisch, deutscher Tradition von Ursprung an gleichbedeutend. Nun ist nach evangelischem Begriff die Kirche ein nicht bloß ideales sondern auch leibliches Ding: — aber daneben weder ein zauberischer Reliquienschrein mit magnetischen Heilkräften, noch ein gleichgültig geschichteter Steinhau, den gleichgültigen Menschenhaufen vor Wind und Wetter zu hüten. Beide Verkehrtheiten, die ja leider noch innerhalb der vielsinnigen Christenvölker ihr übel erworbenes Recht behaupten, überwindet die ächte evangelische Art, das gesunde Leben zwischen schreienden Gegensätzen. Uns ist die Kirche das Haus des Herrn, der Gnadengaben Schatzhaus, der Gläubigen Heimath und Gnadenquell; da sie nun wahrlich auch leibliche Gestalt besitzt, so steht ihr auch wohl an, den Leib sauber zu halten, auch zu kleiden und zu schmücken. Liturgie ist Erdenwandel der Kirche; jeder Mann, jedes Volk hat seinen eignen Gang des Erdenwandels, Niemand kann sagen es fehle ihm an solchem: daraus schließen wir, wie thöricht es sei zu sagen: Wir wollen keine Liturgie, oder wir haben keine. Eben so gut könnte ein Volk sagen: wir haben keine Verfassung, weil es etwa eine schlechte oder ungeschriebene hat. — Geschichtlich nachweisbar wird angenommen, daß der Ursprung der schönen Kunst, die Erfindung der freiesten aller Menschenwerke an das Heilige geknüpft sei; auch nehmen wir mit ziemlicher Gewißheit wahr, daß die künstlerische Schöpferkraft von Anfang sich reicher bezeugte auf Seiten der positiv Gläubigen, denen das Heilige wirklich ist. — Vor Gottes Auge zwar gilt ungeschminkte Einsicht, ja selbst unschöne Ergüsse ächter Frömmigkeit nicht geringer, als die besten Gaben der schönen Kunst; unter Menschen aber ist soweit unsre Kunde reicht, den Atheisten, Nihilisten, Freikirchlern und andern Rationalisten das genial Künstlerische, diese wunderbare Doppelgabe an Gesinnung und Thatleistung, durchgängig versagt, und was bei ihnen etwa Künstlerisches vorkommt in Welt- und Geist-Wirken, erscheint mehr als entlehnter Zierath, nicht als unentbehrlich Lebenskräftiges, wornach die Seele durstet. Vollkommen sinngemäß handelten also die sogenannten Freireligiösen, die in ihrer Bundesversammlung vom 7. Juni 1865 in Gotha zwar nichts Positives verbündeten, aber doch in der Negation sich brüderlich einigten: daß Liederbesang in ihrer Kirche nicht nöthig sei. — Die abendländische Tonkunst auf der Höhe der letzten Jahrhunderte zeigt unzweifelhaft, daß die bahnbrechenden aufschließenden Genien durchaus den positiven Bekenntnißkirchen angehören. Daraus scheint dann auch das Umgekehrte hervorzugehen, daß nämlich die Kunst als Ausfluß des kirchlichen Lebens wiederum rückstrahlend die Kirche mit erhöhtem Glanze erleuchtet, und wo nicht Stützen des Glaubens gewährt, doch die naturleibliche Wirkung der Kirche erweitert, daher auch weitere Kreise erwärmt und anzieht, die sonst vom rein dogmatischen Wesen weniger innig berührt werden. Wie alles Aeußere eines Inneren Zeugniß, so ist auch der Zeugenmund heiliger Kunst ein Beweis des inneren Herzschlages, ein Thatkräftiges, das manchen Kirchenflüchtigen

innerlich bewegt und durch die äußerliche Wirkung selbst Widerstrebende Linder Hand zum Innerlichen geleitet hat. Wenn die Sage spricht: es sei eine Schaar wilder Gothen durch Anhörung des ambrosianischen Lobgesangs der Kirche gewonnen, so heißt das nicht: der Gesang habe den Glauben gemacht; vielmehr hat er den verborgenen Keim erwärmt, gezeitigt, ans Licht gebracht. Sagen wir mit dem Apostel: Alles ist euer, so fassen wir darin zusammen alle Lebensäußerungen des Glaubens durch Ton, Bild und Wort, die auf unterschiedliche Weise zu dem Einen Centrum hinweisen. Und so verstehen wir auch, wie Regis im Prospectus seiner christlichen Ethnologie (Prag 1862) — allerdings mit römischer Ueberschwenglichkeit — sagen durfte: Je besser die Christusbilder desto mehr Glaube an Christum. Um hier intelligentem Mißverständnis vorzubeugen, deuten wir jenes Wort als Antistrophon des Spruches: Was das Herz voll, des gehet der Mund über.“

Davon giebt nun unser Buch reichlich Zeugniß. Es ist bestimmt, den ganzen Inhalt unser musicalischen Liturgie sowohl nach der allgemeinen Ordnung als nach den einzelnen Liturgemen zuerst geschichtlich lehrhaft, dann in lebendigen Tönen verzeichnet darzustellen. Der erste Theil enthält die allgemeinen Gesangstücke in Haupt- und Neben-Gottesdiensten; der zweite Theil, die besonderen Gesangstücke enthaltend, gliedert sich dreifach in (1) Fest- und Feiertage (2) Sonntagskreis des Kirchenjahres (3) besondere kirchliche Handlungen, was man sonst als Casualia zusammenfaßt. Beide letztere Abtheilungen bilden den dritten Band; denn das Werk ist unter Händen größer gewachsen als man Anfangs vorausah: nicht zum Schaden der Sache, da von dem reichen Stoff nun ein vollgedruckt, geschüttelt und überflüssig Maas gegeben ist, daraus die Großen und Kleinen, Starken und Schwachen, ausgedehnte Gemeinden und engere künstlerische Kreise nach Bedarf schöpfen mögen auf lange Zeit. Freilich kommt es auf den richtigen Gebrauch an, um in dieser Fülle des Gegebenen — fast 1800 Tonsätze auf 2900 Blattseiten! — sich zurecht zu finden und ihren wahren Nutzen auszubenten.

Erleichtert wird diese Arbeit durch die sorgfältige Anordnung des Buches: Disposition, Indices und Register sind so vollständig, daß sie nichts zu wünschen übrig lassen. Der Inhalt entfaltet sich dergestalt, daß Lehrstücke und Beispiele einander umschichtig folgen und erläutern: von jedem einzelnen Liturgema ist die historische Entwicklung, mit möglichster Vollständigkeit durch alle Zeiten der Kirche geführt, vorausgeschickt. Wer sich von dieser lehrhaften Seite an die Lesung begiebt, empfängt eine Geschichte der Liturgie: während der umgekehrte Gang, an der künstlerischen Anschauung der Tonsätze zur Idee empor zu steigen, vielleicht schwieriger, doch auch lohnender und dem sangkundigen Leser desto erfreulicher sein mag. Berechtigt sind beide Gänge, gewählt wird je nach persönlichem Bedürfniß, ob das Lehrhafte oder Künstlerische überwalten soll; gründliches Urtheil darüber, wie sich die kirchliche Stellung und die ideale Schönheit der Tongebäude zu einander verhalten, setzt beiderseitige Betrachtung voraus. Da nun jener wissenschaftliche Plan das Ganze erbaut und geregelt hat, so ist die Frage, welchem der beiden Herausgeber der Preis gebühre, unnöthig wo nicht unlesbar. — — Gelegentlich der äußeren Ausstattung ist lobend zu erwähnen, daß für schönes dauerhaftes Papier gesorgt, auch der oft überreiche Inhalt einzelner Seiten ohne Beschwer für die Augen in Druck gebracht ist; nur die Qua-

drat-Noten bei Accorden enger Harmonie, und die bei zweizeiliger Vierstimmigkeit zuweilen sich kreuzenden Stimmen sind hier und da lästig zu lesen: ein leider nicht seltener Uebelstand moderner Partituren, den jedoch der dritte Band bei kunstreicher durchflochtener Mehrstimmigkeit durchgängig vermieden hat. Was aber die Quadratnoten überhaupt angeht, so wären sie allerdings dem Auge bei einfacher Schrift, wo jede Zeile eine Melodie trägt, gewiß willkommener als jene wunderlich periphrastischen Notenköpfe, wo ein Grund von zwei Gitterstangen umgeben für die Brevis gelten soll: eine höchst üble Erfindung, wahrscheinlich süddeutscher Officinen; sparsames Augenpulver, statt die Augen zu sparen und zu schonen, wie guter Rotendruck thut.

Des Urtheils über den Gehrinhalt halten wir uns hier überhoben, theils weil Gutes und Gründliches darüber schon anderweit gesagt ist ¹⁾, theils um einer andern mehr sachmäßigen Beurtheilung nicht vorzugreifen, die sich voraussichtlich auf die Durchsicht des ganzen Gebietes erstrecken möchte, namentlich in Bezug auf Schoeberleins frühere Schriften, deren Abschluß und Erfüllung das vorliegende Werk zu bringen scheint. Uns liegt näher, den Werth des musikalischen Theiles zu betrachten nach historischer Bedeutung, künstlerischer Schönheit und möglicher Anwendbarkeit,

Der historische Grundsat, vornämlich aus dem sechzehnten, siebzehnten Jahrhundert Tonsätze zu entnehmen, bedarf vielleicht für die öffentliche Meinung einer gewissen Rechtfertigung, damit Niemand argwöhne, es handle sich hier um Repristinativn doctrinärer Formeln. Allerdings geht unsere Kirche gelegentlich gern zu Rath bei der apostolischen und älteren römischen Kirche, weil Luthers Wille und Werk von Anfang darauf gerichtet war, das Ursprüngliche herzustellen, verschüttete Schätze aus der Quelle zu erheben, überhaupt das Erbe der Väter soweit es redlich verwaltet war in Treuen zu bewahren. So hielten die evangelischen Väter die unverfälscht uralte Liturgie der Hauptstücke Kyrie Gloria Credo Sanctus Agnus als Fundament des gereinigten Gottesdienstes fest; sogar die weiter entwickelte römische Weise, die aus jenen fünf Hauptstücken dreiundzwanzig Unterordnungen oder gliedernde Absätze hervor gebildet, hielt Luther in seiner Deutsch Missa 1526 fest. Aber das Uebergewicht jener plastischen Liturgie wich allmählig der abendländisch klaren Vereinfachung in Lehre und Gebet, Dogma und Gesang, Priesterwort und Laienmund. Der Uebergang fand statt in milder Weise während des sechzehnten Jahrhunderts; der achten Tradition aber waren die Evangelischen so sehr beflissen, daß des Lüneburger Lutheraners L. Lossius *Psalmodia sacra* (1553) bald das Ansehen einer Hauptquelle gewann, wie selbst die römischen Katholiken bezeugen, indem sowohl Guidetti *Directorium chori* (1589) als seine Nachfolger und Glaubensgenossen z. B. Antony, Proseke, Mettenleiter (1820 — 1860) eingeständig auf Lossius fortgebaut haben. Es ist somit unsere Anlehnung an Luther und seine Genossen nichts anderes als die Anknüpfung an das beglaubte Fundament unseres Gottesdienstes in seiner Blüthezeit. Keineswegs wird damit beabsichtigt in jenem geschlossenen Kreise allein

¹⁾ U. a. von Filiz in München, der in der theologischen Zeitschrift von Dieckhoff und Kliesoth (Jahrg. 1864) darüber geistvoll eingänglich berichtete und sowohl historisch als didaktisch manches sonst wenig Bekannte in Erwägung zog; welche treue Arbeit wohl einer wiederholten Ausgabe würdig wäre.

zu weilen ohne die fortschreitende Bewegung, die allen Lebendigen natürlich ist: nur halten wir uns an den Spruch: Was ist Wahrheit? Was den Grund bewahrt.

Es ist nicht bloß von Gelehrten und Künstlern, sondern auch von der gesunden Einsicht solcher Vaien, die noch irgend kirchlichen Sinn und Bedürfniß hegen, allgemein anerkannt, daß die ältern Tonsätze von einer eigenthümlichen Schönheit durchathmet sind, deren gleichen die späteren selten erreicht, nie übertroffen haben. Wir leben heut in andrer Atmosphäre, und doch ist die Gewalt jener tiefsinnigen Tonsätze noch groß genug, selbst Fernstehende zu der Erkenntniß zu bringen, daß dort reine Lebenslust ströme: wenigstens fühlt man den Unterschied, ob etwas sammelnd oder zerstreuend wirke, ob es nach innen zielend die Eitelkeit überwinde, oder ob es der Lüfternheit diene. Hier gilt auch in besonderem Sinne: An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. Die gemeinte Frucht aber wäre nicht allein die Frommen anziehen, die Draußenstehenden abstoßen, sondern ganz vorzüglich die Gegner überwältigen, so daß auch sie sagen müssen: Wie ist mehr denn Salomo. Solches gelingt denn wahrhaftig und völlig bei den Tonsätzen jener Meister, denen die Kirche Heimath, Werkstatt und Freudenort, deren Kunst eben dem geweihten Bezirk eingebildet war, so daß Form und Inhalt wirklich Eins geworden vermöge dessen, was man Styl und Typus, typischen Styl nennt.

Solche Wahrheit des Kirchlichschönen anzuerkennen ist allerdings denen, die im täglichen Genuß der Schau- und Glanz-Oper mit Gesamtkunst der Ballette und Decorationen und im Ueberschwang instrumentaler Virtuosität schwelgen, weniger möglich, aber doch nicht ganz unmöglich, da die Menschheit selbst in Verfallszeiten nicht auf einmal die ganze Kraft einbüßt menschliche Dinge zu verstehen und göttliche zu ahnen. Schließen nicht verborgene Kräfte, die nur eines flüchtigen Lichtblicks zur Wiederbelebung bedürfen, heimlich im Herzen: wie könnten wir Homer verstehen, wie das Alte Testament? Und unter der geringen Schaar, die die Fackel vorantreibt zu den verschütteten Schätzen, sollten sich nicht auch Erwählte finden, die selbstschöpferisch der alten ächten Kunst nachringend auch verwandte Gebilde darstellen möchten? Wirklich sind uns, hauptsächlich auf vaterländischem Grund und Boden solche Vorkämpfer erstanden, unter denen wir die evangelischen Besslermann, Grell, Hilz, Herzog, Riegel, die katholischen Mettenleiter, Proske und Esser in Ehren halten. Es sind insgesamt solche Männer, die nicht dem Spruche verhaftet sind: das Christenthum muß sich nach unserm Culturstand richten — sondern von tieferer Erfahrung geleitet jene Rückwendung zu den Vätern vollzogen haben, die den Plastikern und Architekten längst bekannt und herkömmlich gewesen nach dem Grundsatz, bei denen in die Lehre zu gehen, deren Güte sich bewährt hat und noch bewährt.

Der heutige Stand der abendländischen Kirchen, überall der Herstellung zum Bessern bedürftig, giebt sich nach Volks- und Kirchenart verschieden kund. — Römische Katholiken halten wie vor Alters das Musikalische in Ehren, würden es ungern entbehren; es klagen jedoch Freisinnige und Kirchenstrenge beiderseits über den Verfall, vielleicht in romanischen Landen noch mehr als in Deutschland. Als musikalischer Theil der Messe gilt vorzüglich der erste, das Hochamt, dessen mannigfaltige Gliederung am weitesten von der geschlichen Einheit der Sines Untheilbaren abgewichen sein soll, wenn auch die Introitus de tempore fester geblieben scheinen; -- im zweiten Theil, dem Offertorium, ist

mehr Stetigkeit vermöge des Cantus firmus ohne Zutritt des Kunstgesanges; im dritten Theil, dem Canon Missae, soll die Musik ganz schweigen, doch rügt man auch hier Uebertretung und Abweichung vom ursprünglich Gesezten. — Die Reformirten, am wenigsten kunst- und tonbegabt, hegen vornämlich Psalmgesang in Liedform, und sind in deren regelrechtem Vortrag bevorzugt, wo sie, wie die holländischen und französischen Gemeinden, nach alter Weise gedruckte Singnoten im Psalmbuch haben, wie das die Lutheraner ebenfalls in den glücklichen Zeiten ihres Gemeindegesanges allgemein hatten — was heute leider verschwunden bis auf wenige Ausnahmen z. B. Winers Gesangbuch und das Elberfelder christliche Gesangbuch von 1861 (II. Ausgabe). — Die heutigen Lutheraner achten den Liedgesang noch immer als ehrenwerthes Erbe der Väter, doch bekennen sie insgemein eine Abnahme der Gesangsfreudigkeit; — die übrigen Liturgie sind seit dem Revolutionszeitalter vernachlässigt, wo nicht gar erloschen. — Sie haben am meisten verloren, weil sie viel zu verlieren hatten. —

Das Herabsinken von der früheren Weise der schönen Gottesdienste, den Treugesinnnten aller Bekenntnisse wohlbewußt, wird doch von Lutheranern durchgängig lebhafter empfunden, während die Reformirten weniger um Typisch-Kirchliches als um einfach Geistliches Sorge tragen, die Katholiken aber mit dem, was die Kirche bietet, zufrieden sind, und selbst veränderte Traditionen für ursprüngliche gelten lassen. — Wo nun irgend ein Trieb erwacht nach Herstellung oder Besserung, sucht man nach Mitteln und findet sie nicht auf selbstgewählten Wegen; wo aber die vernünftige Wiederbelebung des Verlorenen, scheinbar Erstorbenen eintritt, da hebt sich das Gemeindeleben allmählig und sicher, wie wir aus lebendigen Beispielen wissen: ein deutliches Zeichen vom Wesen und Werth der Kunst, die ja nicht Leben schaffen, wohl aber schlafendes wecken, wachendes geleiten kann zu höherem Wirken.

Wird hier und im Folgenden öfter hingewiesen auf die Kunst als Hebel der Besserung, so wolle man das nicht übel verstehen als gälte es hier ästhetische Frömmigkeit. Wer alle Kunst an sich kirchenfeindlich nennt, geräth in den Selbstwiderspruch der Puritaner, die doch trotz aller prosaischen Altese den Psalmgesang bewahren. Wer dem gesungenen Liede auch nur bescheidenen Eingang ins Kirchliche gestattet, läßt doch das Musicalische gelten: alles Musirciren aber in und außer der Kirche, Recitiren und Singen, Psalliren und Spielen, Choral und Lied auf der Gasse, gehört dem Reich der Kunst, der Ueberwirklichkeit an, denn es ist gleichweit von Natur und Wirklichkeit, von Philosophie und Handwerk unterschieden. —

Von diesem Wortstreit absehend scheint es desto wichtiger, die sachliche Frage der Tendenz im Künstlerischen zu berühren, gleichsam als Widerspiel des Vorigen. Man fragt: wie sich doch reine Kunst behaupten möge, wenn ihr bestimmte Tendenz unterlegt würde, sei es nun heilige oder moralische oder politische; in jedem dieser Fälle sei die Kunst gezwungen aus ihrem Bezirk heraus zu gehen, bleibe also nicht mehr ächte Kunst. Dem ist zu entgegen, daß jene postulierte reine Kunst ein ideales Abstractum, daß sie im Wirklichen nie und nirgend vorhanden ist. Das Postulat meint, es solle die Kunst nicht ihr selbst verlustig gehen, sich nicht selbst verläugnen, indem sie einem äußerlichen Zweck dienstbar sei. Richtig und vernünftig, insoweit es die Kunst selbst bewahren, das Schöne vor der unschönen Wirklichkeit schirmen will; unvernünftig

dagegen überschreitet es seine eigene Tendenz, wenn es das Kunstwerk ausleeren will, ihm den äußern Stoff rauben, um ein inhaltleer Schönes zu gewinnen, die reine Schönheit ihr selbst zum Stoffe zu imaginiren. — Wird die Kunst beschränkt, indem sie dem Heiligen dient, nun so wird sie es in demselben Sinne, nicht mehr noch minder, als das im Weltlichen z. B. Theatralischen geschieht. In beiden Fällen richtet sie sich nach dem Stoff, ist gebunden an den Ort, die Heimath des Lebendigen, und das beeinträchtigt sie so wenig, als irgend sonst die Sonderheit das Allgemeine beeinträchtigt. Es spielt hier der ältere Streit um Schönheit und Bedeutsamkeit hinein, und wie der längst erledigt ist in der Goethischen Antwort auf Lessing und Winkelman, so auch in unserem Gebiete. Indem wir vom Kunstwerke Schönheit fordern, so entsagen wir nicht dem Bedürfniß der Sonderheit des Wirklichen, vielmehr erkennen wir als vollkommenes Kunstwerk nur dasjenige, welches ein Sonderliches, sei es heilig oder natürlich, ins Bereich der Schönheit hebe, in die Lichtregion des Uebernatürlichen, und hiemit, ohne materiell heilig oder natürlich, ohne reell moralisch oder bestialisch zu sein, nur einfach thue was seines Amtes ist. Allerdings wohnt auch der Kunstschönheit ein ethisches Telos inne, nur auf andere Weise als der bürgerlichen Sitte oder der politischen Thatkraft. Dies innerste Telos ist der Menschheit bewußt wie von je her, so im Christenthum im höheren Sinne: daß sie set und bedeute die Blüthe des Geist-Lebens, das scheinende Licht über die Erscheinung. Blüthe ist nicht Wurzel nicht Frucht, sie ist an Zeit und Körper kleiner als jene beiden; ist sie darum weniger, als sie geringer, entbehrlicher? Gipfel und Krone ist sie, daher die Kunst Zeugniß vollendeten Lebens, Kleinod und Opfer der Volksseele: ein Denkmal der vorüberschwebenden Wirklichkeit, ihr wahres Leben zu bewahren in dauernder Gestalt. Und so erscheint sie namentlich im heiligen Gebiete als Erinnerung des verlorenen Urstandes und Vorschau verklärter Herrlichkeit.

Damit ist auch dem dritten Widersacher, dem pantheistischen Cultus des Genius, seine richtige Stelle gewiesen, der die Kunst ohne Weiteres dem Heiligen ebenbürtig, ja dessen dereinstigen Stellvertreter nennt. Einige der vorgeschrittensten Schwarmgeister lehren schon, Kunst und Wissenschaft seien bestimmt, den erledigten Thron des Glaubens, der Kirche, des alten Heiligthums zu ersetzen — verwegenere als das aufgeklärte Heidenthum, feindlicher und diabolischer als Juden und Türken, weil ihr Geist von jung auf in christlicher Atmosphäre ernährt, desto gewaltigere Kraft besitzt selbst nach dem Abfall von der nährenden Mutter. Dies neueste Sadducäerthum ist desto trostloser und verächtlicher, weil alle wahrhaften Gedanken und Geistesfunken, die ihre Weisheit spärlich durchblitzen, einer anderen Weisheit die nicht von dieser Welt ist, sinnlich oder unbewußt entlehnt sind, also keinesweges auf korrekter philosophischer Bahn erworben! Dahin gehören z. B. die Sprüche: Blut fordert Blut — Ohne Blut keine Versöhnung — Blut ist die einzige Sühne —, welche ein namhafter Kunstphilosoph für die tragische Handlung unentbehrlich findet und rhetorisch patronisirt, während er dieselbigen im Reiche Gottes, in der christlichen Heilsordnung verläugnet. Solche Doppelpstellung der Blutsühne erinnert an den falschen Gegenatz von Poesie und Prosa, als wäre das einerlei mit Lüge und Wahrheit — da wir doch längst wissen sollten, daß des ächten Künstlers Werk eben so wohl der Wahrheit diene als das des Forschers, Lehrers und Priesters. Wirklichkeit und Schönheit sind ja beide nur gliedhaft aus der einen Wahrheit

entwickelt, daher nicht feindselige Geschwister; nur verirrtten Seelen scheint es so z. B. denen, die das Gebet auf dem Theater sehr interessant finden, in Wirklichkeit längst verlernt haben.

Indem wir also die Kunst als Gehülfin bewahren und ungeachtet ihrer realen Tendenz doch für ungekränkt und ächt erkennen, entsagen wir der überheidnischen Genialität und erbauen uns an den Werken frommer Väter, denen unsere spitzfindigen Zeitfragen unbekannt waren, weil sie einfältiger aus dem Vollen schöpften und im ehrlichen Verfolgen Eines Zieles befähigter waren, ganze Werke zu schaffen, solche, in denen Stoff und Form wirklich zu Einem beseelten Leibe erwuchsen. Wohl sind auch unter ihren Werken höhere und niedrigere, erfüllte oder dürre Gaben von dem überreifen Fruchtbäume: aber gemein ist dem Mehrtheil die Einigkeit des Geistes im geweihten Bezirk; ihnen ist gegeben überwiegend kirchlich zu sein in bejahendem Sinne, nicht bloß als Gegenheil des Weltlichen; während das abgeblaßt moderne Geistlich sich begnügt, nur nicht weltlich zu erscheinen, um kein Aergerniß zu geben."

Zur Betrachtung des Buches zurückkehrend heben wir als dessen Vorzug vor vielen ähnlichen Werken heraus, daß es neben der sorgfältigen didaktischen Anlage solchen Reichthum einzelner Tonsätze bietet, daß jedes Liturgema, jedes jedes Fest, jede Stelle des Kirchenjahres und jedes Bedürfniß sonderlicher Frömmigkeit (Casualia) nach Gebühr bedacht wird mit leichteren und schwereren, einfältigen und kunstreich tiefsinnigen Sangstücken. Darunter sind, wie in einem Sammelwerk natürlich, auch bekannte Meister und Werke, aber wie uns scheint eine ansehnliche Zahl — vielleicht über die Hälfte des Ganzen unbekannte, oder nur wenigen Kennern bekannte und zugängliche. Der musikalische Mitarbeiter Fr. Kiegel allein hat von den 1794 Tonsätzen an 790 gegeben, insonderheit mit anerkennenswerther Hingabe den dornigen Acker der Psalmodien, Antiphonien, Cantillationen durchpflügt, und manche darunter, deren Art und Weise dem heutigen Ohr so fern klingen wie aus nie betretenem Urwald hertönend, doch im vierstimmigen Chor so vergegenwärtigt, daß sie uns wie heimisch anmuthen. Es sind viele darunter, die wohl noch nie mehrstimmig behandelt sein mögen, vielmehr nach altkirchlicher Weise nur erhöhte Recitation bedeuten. Desto dankbarer nehmen wir das Dargebotene hin. Zwar wird das geübte Ohr sie von ähnlichen aus altkirchlicher Quelle unterscheiden, namentlich in der Stimmführung, die zuweilen gesucht und stoßend ist ¹⁾, während N's. eigene freie Compositionen, vorzüglich die vor zehn Jahren erschienenen Orgelsätze, op. 1 und 8., eben durch klaren Fluß der Stimmen und Wärme der Erfindung unter den Zeitgenossen hervorragen. Der melanholische Anflug, den N's. Kirchengesänge mit vielen Neuern gemein haben, fordert auf andre Weise zum Vergleich der Alten heraus: bei diesen nämlich, evangelischen und katholischen, sind die drei Gestalten der erdwandelnden Kirche — als *Ecclesia pressa*, *milicans*, *triumphans*, am meisten die erste und dritte in lebendiger Bildlichkeit melodirt und musicirt, während die Neuern seit der Pietisten-Revolution selten anders als schwermüthig

¹⁾ Eine der seltsamsten Stimmführungen, daß nämlich T. I. S. 271 zum deutschen Credo an vier Stellen Unisono gesungen wird bei übrigens vierstimmigem Contrapunkt, ist uns rein unbegreiflich: sie ist weder durch den Wortinhalt bedingt noch musikalisch wohlklingend.

von der Kirche singen, falls sie überhaupt noch an die wirkliche Kirche glauben, und nicht wie Charles Beauguiet sammt andern pariser Musikologen alles Kirchliche nur als Stimmung verstehen: schwarze Kleider, Weibrauch, mysteriöse Stille hinter buntem Fensterglas, nebst etwas narrotischer Melancholie — das sei alles! — Daß Riegel der wirklichen Kirche dient, erhellt aus den gelungenen Tonsätzen, deren einige wir der stillen und öffentlichen Uebung dringend empfehlen: T. 1 S. 127. 132. 166. 206. 232. 288. 314. 320. 597. 768. T. 2, 233. 790. — Wegen der Redaction der Notenschrift ist zu beklagen, daß Riegel die bösen Taktstriche, welche der modernen Uebung unentbehrlich, den alten Tonsätzen aber meist störend sind, trotz mehrseitig erhobenen Widerspruchs nicht unterdrückt hat; mangelhaft ist auch, daß bei Transpositionen die Original-Tonart nicht genannt wird, welche Forderung ja nicht allein kritische sondern auch künstlerische Bedeutung hat; wie wir an dem Beispiel Tuchers und Winterfelds Büchern lernen, die ebenfalls der wissenschaftlichen Forschung und der Erbauung zugleich dienen, mit sichtlichem Vorrang der letzteren.

Von den übrigen zeitgenössischen Tonsetzern sind ehrenvoll zu erwähnen (1.) Fr. Filiz in München, mit vier Sätzen reinen Wohllauts und gesunder Singbarkeit; die beiden italienischen Melodien T. 2. S. 135^b. und 560 sind auszuzeichnen wegen der dem siebzehnten Jahrhundert ähnlichen Stimmführung; (2.) H. G. Herzog in Erlangen, von dessen drei Tonsätzen der zweite T. 2. S. 264 (Credo Nicaenum) hervortragt durch hellen freudigen Ton, der eine Vermittlung des sechzehnten und neunzehnten Jahrhunderts darstellt, indem der zu Grund liegende Cantus firmus aus Lucas Vossius melodische Züge in sich trägt von der Art, die den böhmischen Brüdergesang der modernen Melodik nähert.

In der Gesamtzahl der mehr als hundert Tonsetzer sind nun, wie bereits erwähnt, manche bekannte Namen, doch auch von den bekanntesten z. B. Häppler, Eccard und Palestrina noch manche unbekannte Sätze mitgetheilt. Hervorzuheben sind die im dritten Bande reichlich gegebenen Stücke von Melchior Frank voll milder Klarheit, oft auch höheren Schwunges gleichwie Eccard: — von H. Leo Häppler, — 48 Stücke, die insgesamt Zeugniß geben von seiner heroischen Männlichkeit und hellglänzenden Künstlerschaft, die wohl ein Widerschein der triumphirenden Kirche heißen mag; mit Recht stellt ihn Kade als vorzüglichsten Meister des ächtkirchlichen Liedgesanges in den Brennpunct der Zeit. — Unter den fast Unbekannten ragen hervor der Spanier Diego Ortiz (1560), dessen inhaltreiche Sätze voll schweren Ernstes so gewaltig wirken, daß uns statt der mitgetheilten 5 Stücke das zehnfache willkommen wäre; — und der Straßburger Thomas Walliser (1600) dessen (nur) zwei Sätze ebenfalls den Durst nicht stillen, den seine ernste feurige Bildkraft erregt; namentlich der zweite T. 3. S. 634 ist so kunstreich und einfältig, gelehrt und faßlich zugleich, daß wir ihn als Häpplers Sippe begrüßen möchten.

Weiter ins Einzelne einzugehen würde hier der Raum fehlen; nur sei noch erwähnt, daß aus der Blüthezeit englischer Tonkunst, welche Elisabeths Regierung belebte, leider nichts mitgetheilt ist. Allerdings sind die trefflichen Werke von Tallis, Bird, Child, Blow (auch Morley, Dowland, Purcell auf weltlichen Gebieten) nicht so weit übers Meer gedrunken, wie sie es verdienten, ebenfalls als Zeugnisse triumphirender Kirche, aber in anderer als der deutschen und italiischen Art. Unsererseits hätten wir für diese Engländer gerne geopfert die

17 Gefänge Goudimels, der als Lehrer Palestrinas und als einziger bedeutender Tonsetzer der calvinischen Kirche berühmt ist: seine schöpferische Bildkraft ist sehr gering, seine Wirkung mehr trübe als erbaulich.

Nachdem nun der historische Werth und die künstlerische Bedeutung des großen liturgischen Werkes erwogen, läge uns an, über die Anwendung und Ausführung des Gegebenen eben so umständlich zu berichten, wenn nicht das Wichtigste hievon bereits in Schoeberleins Lehrstücken sammt übrigen hieher bezüglichen Schriften bereits enthalten wäre. Seinen Grundsätzen und Anweisungen durchgängig beipflichtend versuchen wir nur Einzelnes, was uns insonderheit am Herzen liegt, nachzutragen.

Die Empfehlung des Buches durch die Behörden wird den Eingang in die Gemeinden zwar erleichtern, aber nicht sicherstellen, wenn nicht willige Herzen entgegen kommen. Gewiß ist, daß eine Fortbildung oder Neugestaltung des kirchlichen Lebens nicht von außen gepflanzt werden kann, und eben so natürlich, daß moderner Widersinn sich eben an diesen Grund etwaiger Abweisung am lebhaftesten anklammert, namentlich ästhetisch verbildete Musikanten und kritisch allweise Schulmeister. Wenn es nun unzweifelhaft ist, daß von Innen her der Drang zur Besserung kommen muß, so fragen wir weiter: woher die Innerlichkeit, wenn nicht aus dem Lehrstande selbst? Entweder der Anhub geschieht in unseren Lehrern, Gesellen und Schülern freien Triebes, oder er wird in ihnen hervorgerufen durch andre Lehrer höheren Wissens. Dieses höhere Wissen, nicht gemeint als esoterisches Mysterium des Hochmuths, vielmehr erworben durch die Demuth unablässig gründlicher historischer Forschung, hat bereits die Bahn gebrochen und, zwar bisher vereinzelt aber mit sicherer Gestaltung und daher wachsendem Fortschritt, solche Liturgien und Kirchenchöre zuwege gebracht, die nicht etwa nur veraltete Tradition nachahmen, sondern gegenwärtige Lebenskraft bezeugen. Wen wirklich nach Fortschritt zu besserem Wissen und Thun gelüstet, der gehe doch zu Gast bei solchen Gemeinden wie in Erlangen, in Sipringen (bei Pforzheim) in Altdorf oder anderen näherliegenden, deren sich denn doch im lutherischen Deutschland, freilich bisher noch als Diaspora, aber doch eine nicht verächtliche Zahl befindet. Wobey er fähig ist, von außen nach innen gehend ein Neues zu fassen, das in Gleichnissen wirkenden Lebens nur das unvergängliche Alte wiederbringt, nämlich den ächten ursprünglichen Liedgesang und die sinnvoll erbauliche Liturgie: so wird ihm die ethische Aufforderung nahe treten, ihr Wesenhaftes aufzunehmen und nachzubilden.

Die richtige Lehre von Grund aus kann nur derjenige darbringen, der die Sache nicht bloß kennt, sondern liebt und glaubt. Zum Kennenlernen sind auf unseren Universitäten gute Anfänge gemacht in theologischen und liturgischen Seminararien, den künftigen Lehrern und Geistlichen die wahre Art einzuprägen und einzubilden. Noch lange nicht genug! wir sind noch im ersten Stadium des Verneuns. Damit dieß fruchtbar werde, muß vor allem richtiger Gesang eingeübt werden: einfältig und bestimmt in der Tönung, klarverständlich in der Ausrede. Virtuosenkünste sind verderblich, sowohl überhaupt als besonders im heiligen Gebiet; selbst als mechanische Vorübung gebraucht, (namentlich beim Orgelspiel!) bringen sie mehr Schaden als Nutzen, weil sie von der Wahrheit abführen. Das forte und piano nebst anderen sogenannten dynamischen Sinesen gehören nicht in den Kirchengesang, und die ächtkirchlichen Tonsetzer wissen ihre Töne so zu stellen, daß sie stark und schwach — hoch und tief — schallend und flüsternd

— in sich selber tragen, nicht mit äußerlicher Turnübung hinzu fügen (vgl. in unserem Buche T. 2 S. XVI.). Das Kirchengewölbe selbst widersteht jenen Miniaturkünsten, ja vernichtet sie gewissermaßen. Wir erwähnen das ausdrücklich, weil ein sehr tüchtiger und erfahrener Meister, Johannes Zahn, in seinem fleißig und belehrend geschriebenen Handbüchlein für evangelische Cantoren zc. Nürnberg 1871 S. 58 auf die Vortragsweise zu viel Gewicht legt: nicht ganz so schlimm wie die Opernsangmeister, aber doch mehr als der Einsalt gut thut.

Von besondern Arten der Einführung wagen wir dem von Schoeberlein in seinem früheren Buch (Der evangelische Hauptgottesdienst. Formulare fürs Kirchenjahr zc. 1855 S. 317) hingestellten nichts weiter beizufügen, als nur die allgemeine Warnung an weniger geübte Liturgen: doch ja in der Kirche (im wirklichen Haupt-Gottesdienste) nicht zu experimentiren, sondern nur solches, was hinreichend vorbereitet ist, mit innerer Gewißheit des Erfolges aufzuführen. Daß Vorübungen auch innerhalb des Kirchenraumes stattfinden dürfen, bleibe wie vor Alters unverwehrt: aber nur die außerordentlichen und die Neben-Gottesdienste eignen sich für die Einübung neuer schwieriger Chorsätze, insonderheit der Psalmodie. Diese mag noch lange Zeit in den Bereich der Uebungen fallen, bevor oder wenn sie überhaupt dem eigentlichen Gottesdienst einverleibt wird; die heutige englische Art derselben gibt kein günstiges Vorurtheil dafür.

Es ließe sich noch viel sagen über diesen trefflich geordneten Haus- und Kirchenbrauch. Schwerlich wird er in einem oder zweien Jahren durchgekostet werden; wir können nur wünschen, daß recht viele den Versuch machen, einen langdauernden Besitz recht zu verwerthen.

Göttingen.

Prof. C. Krüger.

Dr. K. Köhler, Denkschrift, betreffend die dermalige Lage der evangelischen Kirche im Großherzogthum Hessen. 1872. 58 S.

Die vorliegende „Denkschrift“ verdankt ihr Entstehen im Allgemeinen der seit Jahren in der hessischen Kirche ventilirten Streitfrage über den Bekenntnißstand derselben, im Besondern einer von mehreren streng lutherischen Pfarrern des Landes (Schlosser, Dieffenbach u. A.) herausgegebenen Denkschrift über „die kirchlichen Zustände im Großherzogthum Hessen.“ Die lutherische Partei geht von der Voraussetzung aus, daß jede hessische Gemeinde, in welcher nicht durch einen äußeren rechtsgiltigen Act die Union zur Einführung gekommen sei, mithin die weit überwiegende Mehrzahl der evangelischen (Gemeinden Oberhessens und Starkenburgs (von wenigen reformirten Gemeinden abgesehen) nach wie vor als lutherisch anzusehen sei; daß die altheissischen lutherischen Kirchenordnungen (soweit nicht gesetzlich aufgehoben) in diesen Gemeinden zu Recht beständen, und daß mithin von einer alle evangelischen Gemeinden des Landes umfassenden factischen Union nicht geredet werden könne.

Diesen Voraussetzungen und den darauf gegründeten weitgehenden Forderungen einer rein confessionellen Gestaltung der hessischen Landeskirche in allen ihren Theilen (vgl. S. 3 f.) tritt die die Anschauungen der Friedberger evangelischen Konferenz repräsentirende Köhler'sche „Denkschrift“ mit größter Entschiedenheit, aber leidenschaftsloser Ruhe und Objectivität entgegen und vertheidigt ihrerseits das gute Recht der „factischen Union“ der hessischen Kirche. — Die Denkschrift giebt zunächst eine interessante Darstellung des „geschichtlichen Verlaufs, durch den sich der dermalige Zustand der hessischen Landeskirche heraus-

gebildet hat", vertheidigt weiterhin in einer Reihe kurzer, der lutherischen „Denkschrift“ entgegengesetzter Thesen die kirchlich-religiöse Berechtigung der Union überhaupt und geht sodann auf die kirchenrechtliche Frage hinsichtlich der heffischen Kirche ausführlich ein (S. 22—34).

In vortrefflicher, juristisch-objectiver und darum durchaus überzeugender Deduction führt hier der Verfasser an der Hand privat- und kirchenrechtlicher Autoritäten den eingehenden Beweis für den Satz, daß die alt-heffischen lutherischen Kirchenordnungen nicht mehr als in geschlicher Kraft stehend angesehen werden können, sondern daß sie „dadurch, daß sie seit dem Anfang dieses Jahrhunderts nicht mehr in Anwendung gebracht worden sind, ihre Gesetzeskraft verloren haben, und der seitdem, ohne ausdrücklichen Act der Gesetzgebung, auf dem Wege des Herkommens und der Uebung entstandene Zustand als zu Recht bestehend zu betrachten ist“ (S. 26).

In einem vierten Abschnitt prüft der Verfasser „die Möglichkeit und Durchführbarkeit der confessionellen Forderungen“ und kommt zum Resultat, daß bei einer consequenten Durchführung derselben „das Ende der confessionalistischen Wege wäre: die Lösung alles Bandes zwischen der evangelischen Kirche und dem Staate, die Unterbindung der Andern, durch welche sie auf das öffentliche Leben Einfluß auszuüben vermag, die Auflösung, das Sectenwesen“ (S. 44).

Ein fünfter Abschnitt enthält die positiven (Wegen-) Vorschläge des Verfassers; dieselben bezielen: 1) vor Allem eine wirkliche und energische Inszenführung der presbyterial-synodalen Kirchenverfassung, ohne welche eine befriedigende Lösung der dormaligen kirchlichen Verwicklung unmöglich ist. — 2) „Der Rechtsboden, von dem bei der kirchlichen Neugestaltung ausgegangen wird, muß derjenige, der in unserer evangelischen Landeskirche zu Recht bestehenden Union sein; sie muß daher überall vorausgesetzt und geschützt werden, wo nicht der gegentheilige (confessionelle) Zustand ausdrücklich als vorhanden nachgewiesen oder begründet wird“ (S. 48). — 3) Milde, Weitherzigkeit und Billigkeit in der Handhabung der Lehrverpflichtung der Geistlichen und der kirchenregimentlichen Aufsicht und Disciplin über die Lehre. — 4) Unbedingte Schonung der Glaubens- und Gewissensfreiheit gegenüber den einzelnen Gemeinden überhaupt und denjenigen, welche entweder innerhalb der Landeskirche ihren gesonderten confessionellen Bestand aufrecht erhalten oder geradezu aus der Landeskirche ausscheiden wollen.

Dem Verfasser gebührt für seine ebenso gründliche und überzeugende als muthvolle Denkschrift der aufrichtige Dank aller wahren Unionsfreunde innerhalb und außerhalb Hessens. Daß jüngst in dem streng lutherischen „Heffischen Kirchenblatt“ ein theologisirender Jurist mit Bersekererwuth und unübertrefflicher Rücksichtslosigkeit über Prof. Köhler hergefallen, und daß auch bereits eine lutherische Gegenchrift gegen Köhler erschienen ist, ist dem Ref. nur ein Beweis dafür, wie sehr des Verfassers Beweisführung auf gegnerischer Seite eingeschlagen hat.

Gießen.

Weissenbach.

GTU Library



3 2400 00294 9216

